ANDRÉ DARTIGUES

# O QUE EA FENOMENOLOGIA?

Tradução de Maria José J. G. de Almeida
**100060981**
32 Edição

EDITORA MORAES
Título original:
*Qu'est-ce que Ia phénoménologie?* Edouard Privat
Capa: *Paulo Ferreira Leite*
Composição e Arte-Final: *Prisma Assessoria Editorial*
Revisão: *Marilda Ivanov*
Terceira edição: *1992*

**V**

© *da tradução:*
Editora Moraes Ltda.
Rua Ministro Godoy, 1036
05015, São Paulo, SP, Brasil
Tels: (011) 62-8987 e 864-1298

SUMARIO

*Introdução* ..... 1
Capítulo 1
Um Positivismo Superior..... 7
*Husserl e a necessidade de um recomeço*..... 7
O sentimento de uma crise ..... 8
Um duplo escolho: o empirismo e a filosofia especulativa ..... 10
*Recomeço e "retorno às coisas mesmas"*..... 13
A intuição das essências..... 14
A análise intencional..... 17
*A redução fenomenológica e seu resíduo* ..... 20
Uma mudança de atitude ..... 20
A fenomenologia constitutiva..... 22
Idealismo ou existencialismo? ..... 25
Capítulo 2
Uma Prática Científica ..... 29
*Os recursos do método*..... 30
A variação eidética..... 30
Visão das essências e indução..... 32
Visão das essências e introspecção..... 35
*Fenomenologia e objetivismo: a teoria da forma*..... 37
Essência, forma e estrutura..... 38
Campo e intencionalidade..... 41
O naturalismo da *Gestaltíheorie*..... 45
Capítulo 3
Uma Metodologia da Compreensão..... 49
*Intenção e compreensão*..... 49

O humano deve ser compreendido..... 50
O risco de equívoco: um ponto de encontro entre fenomenologia e psicanálise..... 51
*Explicação e compreensão* ..... 54
Necessidade e limites da fase explicativa..... 55
Um exemplo de compreensão em psiquiatria..... 56
*Os fundamentos da compreensão*..... 60
A ideia de uma socialidade originária..... 61
A impossível objetividade..... 65
Capítulo 4
Uma Filosofia Crítica das Ciências..... 71
*A crise das ciências*..... 72
Crise das ciências e humanidade em crise..... 72
As razões da crise: o esquecimento das origens..... 74
A volta ao mundo da vida..... 78
*A verdade de seus horizontes*..... 82
A verdade do cientista e a verdade do mercador..... 82
A evidência como "vivência" da verdade..... 84
A verdade como ideal e o mundo como Ideia..... 86
A história como sentido e a filosofia como tarefa..... 89
Capítulo 5
Uma Estética da Existência..... 93
*Da consciência-existência à consciência-liberdade*..... 95
Uma consciência sem sujeito..... 95
O primado do pié-reflexivo sobre a reflexão..... 97
Existência e liberdade..... 99
*Fenomenologia existencial e psicologia*..... 101
A emoção como significação..... 102
A imaginação reveladora de uma consciência livre..... 106
A psicanálise existencial e o caso Flaubert..... 107
*Fenomenologia e filosofia da ação*..... 111
Uma filosofia da revolução..... 112
O secreto revés do êxito..... 114
Capítulo 6
Um Retorno à Ontologia..... 117
*A ontologia fenomenológica de Sartre*..... 118
O ser-em-si e a transfenomenalidade do fenómeno..... 119
O ser-para-si e o surgimento do nada *(néant)*..... 121
A unidade do em-si e do para-si na fenomenologia existencial..... 123
*A ontologia fenomenológica de Heidegger*..... 125
As insuficiências da fenomenologia transcedental..... 126
A passagem para uma fenomenologia hermenêutica .... 129
O Ser compreendido a partir do tempo..... 134
Da fenomenologia ao dizer poético..... 138
Capítulo 7
Uma Conversão à Ética..... 141
*Os cosmos ético de Max Scheler*..... 142
A fenomenologia como acesso ao mundo dos valores .. . 142
A fenomenologia como acesso ao mundo das pessoas . . 146
Os fundamentos de um personalismo ético..... 150

*Ética e pensamento do Infinito segundo E. Lévinas*..... 155
Pensamento totalizante e violência totalitária..... 155

O infinito e o ateísmo da separação..... 158
A Epifania do Semblante e a verdade como justiça .... 161
*Conclusão* . ..... 167
*Bibliografia* ..... 171

INTRODUÇÃO

Segundo a etimologia, *a fenomenologia é* o estudo ou a ciência do fenómeno. Como tudo o que aparece é fenómeno, o domínio da fenomenologia é praticamente ilimitado e não poderíamos, pois, confiná-la numa ciência particular. Assim, não poderíamos proibir a ninguém pretender-se fenomenólogo desde que sua atitude tenha algo a ver com a etimologia do termo: "Se nos atemos à etimologia, qualquer um que trate da maneira de aparecer do que quer que seja, qualquer um, por conseguinte, que descreva aparências ou aparições, faz fenomenologia[1]". E é preciso dizer que, se nos ativermos a esse sentido muito amplo, não teremos tão cedo esgotado a lista dos fenomenólogos, desde William Whewell, que escrevia uma *geografia fenomenológica* (1847) ou Ernst Mach, que havia concebido uma *fenomenologia física ge-raP* (1894), até Teilhard de Chardin cuja "hiperfísica" - que tem por objetivo descobrir "nada mais que o fenómeno, mas também todo o fenómeno[3]" - poderia levar o título de fenomenologia.

A história do termo pode, no entanto, ser mais esclarecedora do que sua mera etimologia, se pelo menos admitimos que a fenomenologia representa um momento não desprezível da história da filosofia. O primeiro texto em que figura esse termo é o *Novo*

1. P. Ricoeur: "Sur Ia phénoménologie", *exaEsprit,* dez. 1953, p. 82.
2. Cf. H. Spiegelberg: *The phenomenological movement. A historical introduc-tion,* M. Nijhoff, Haia, 1969, p. 9.
3. *Lephénomène humain.* Paris, Seuil, 1955, p. 21.



*órganon* (1764) de J.H. Lambert, discípulo livre de Christian Wolff, que entende por fenomenologia a teoria da ilusão sob suas diferentes formas. É talvez sob a influência de Lambert que Kant retoma por sua vez o termo; ele o utiliza, em todo caso, em 1770 numa carta a Lambert onde o que chama ' *'phaenomenologia ge-neralis"* designa a disciplina propedêutica que deve, segundo ele, preceder a metafísica. Utiliza-o de novo na célebre *Carta a-Mar-cus Herz* de 21 de fevereiro de 1772, onde esboça o plano da obra que, após uma longa gestação, aparecerá em 1781 sob o título de *Crítica da razão pura.* Ora, a primeira secção da primeira parte dessa obra deveria, segundo a carta a Herz, intitular-se: *A fenomenologia em geral.* O fato de que Kant não tenha posteriormente retido esse título e tenha preferido o de *Estética transcendental* retardou sem dúvida alguma a carreira do termo. Mas nem por isso uma fenomenologia está ausente da *Crítica* kantiana pois esta, ao se entregar a uma investigação da estrutura do sujeito e das "funções" do espírito, se dá por tarefa circunscrever o domínio do aparecer ou "fenómeno". A meta de tal investigação é, no entanto, menos a elucidação desse aparecer que a limitação das pretensões do conhecimento que, por atingir apenas o fenómeno, não pode jamais se prevalecer de ser conhecimento do ser ou do absoluto. Podemos, pois, dizer que se já encontramos em Kant uma fenomenologia no sentido rigoroso do termo, essa não é senão *uma fenomenologia crítica.*

É com a *Fenomenologia do espírito* (1807) de Hegel que o termo entra definitivamente na tradição filosófica para em seguida vir a ser de uso corrente. A diferença fundamental entre a fenomenologia de Hegel e a de Kant reside na concepção das relações entre o fenómeno e o ser ou o absoluto. Segundo Hegel, o absoluto, sendo co%noscível, é por este fato

mesmo qualificável como Si ou como Espírito, de modo que a fenomenologia é de imediato uma filosofia do absoluto ou do Espírito. Mas essa filosofia é também uma fenomenologia, isto é, uma retomada paciente do caminho que o Espírito percorre no desenrolar da História. Não se trata, pois, para Hegel, de construir uma filosofia na qual a verdade do absoluto se enunciar fora ou à parte da experiência humana, mas de mostrar como o absoluto está presente em cada momento dessa experiência, seja ela religiosa, estética, jurídica,

***á***



**S**

política ou prática. Até mesmo o trágico da História humana é um momento necessário do devir do Espírito, já que ele constitui o que Hegel chama o negativo, isto é, o motor do movimento da História sem o qual o Espírito não poderia se enriquecer com suas figuras ou manifestações sucessivas. Sem dúvida, essa fenomeno-logia é somente, como o queria Kant, uma propedêutica à ontologia, ciência sistemática do ser; mas, em vez de revelar a impossibilidade dessa ontologia, ela fornece, ao contrário, todo o seu material ao filósofo que não tem senão que pensar sua ordem oculta "^ e dizer sua significação absoluta.

Não é, contudo, a fenomenologia hegeliana que iria se perpetuar no século XX sob a forma do movimento de pensamento que *■ traz o nome de *fenomenologia.* O verdadeiro iniciador desse movimento devia ser E. Husserl, que deu um conteúdo novo a uma palavra já antiga. Se, no entanto, comparamos Husserl a Kant e a Hegel, com os quais seria permitido aproximá-lo quanto aos vá- rios pontos particulares, podemos notar que, com respeito ao pro- ontológico, sua tentativa representa algo como uma terceira enquanto a fenomenologia de tipo kantiano concebe o ser como o que limita a pretensão do fenómeno ao mesmo tempo em que ele próprio permanece fora de alcance, enquanto inversamente, na fenomenologia hegeliana, o fenómeno é reabsorvido num conhecimento sistemático do ser, a fenomenologia husserliana se propõe como fazendo ela própria, às vezes, de ontologia pois, segundo Husserl, o sentido do ser e o do fenómeno não podem ser dissociados. Husserl procura substituir uma fenomenologia limitada por uma ontologia impossível e outra que absorve e ultrapassa a fenomenologia por uma fenomenologia que dispenda a onto- logia como disciplina distinta, que seja, pois, à sua maneira, ontologia - ciência do ser.

Esse percurso da história de um termo, que é também o de uma etapa importante da filosofia, nos permite ao menos precisar em que sentido a fenomenologia pode ser dita rigorosa: "No fundo, a fenomenologia nasceu no momento em que, colocando entre parênteses - provisória ou definitivamente - a questão do ser trata-se como um problema autónomo a maneira de aparecer das coisas. Há fenomenologia rigorosa a partir do momento em que essa dissociação é refletida por ela mesma qualquer que seja seu desti-



no definitivo; ela recai ao nível de uma fenomenologia banal e diluída no momento em que o ato de nascimento que faz surgir o aparecer às custas do ser ou tendo como fundo o ser não é de nenhum modo percebido nem tematizado: sob o nome de fenomenologia não se faz mais que uma *apresentação* popular de opiniões, de convicções, sem tomar partido a seu respeito[4]". Isto significa que a perspectiva filosófica é essencial à

constituição de uma fenomenologia que se quer rigorosa.
Por isso não poderemos nos deter na "fenomenologia banal" cujas descrições recobrem os mais variados domínios. Pois não basta descrever um objeto, qualquer que seja de um ponto de vista o interesse de sua descrição, para adornar essa descrição com o título de "fenomenologia".
Não poderemos tampouco remontar à "pré-história" do movimento fenomenológico nascido de Husserl, o que por si só exigiria um longo estudo. Nos limitaremos, pois, à ideia da fenomenologia tal como Husserl e elaborou e tal como se desenvolveu após ele e sob sua inspiração.
Será visto, no entanto, que, mesmo limitado assim, o domínio da fenomenologia era por demais vasto e rico em pormenores para poder dar lugar a uma análise detalhada. Sem dúvida, é possível propor uma análise detalhada do movimento fenomenológico, como o fez Herbert Spiegelberg numa obra[5] cuja rica informação não deixa de lado nenhum nome nem obra alguma que se ligue, próxima ou longinquamente, à inspiração husserliana.
É também possível destacar brevemente a doutrina dos mais representativos fenomenólogos, como o havia feito de maneira excelente Pierre Thévenaz em seus artigos da *Revue de Théologie et de Philoso-phie* de Lausanne[6]. Esses trabalhos são de uma tal qualidade que não é necessário repeti-los.
De nossa parte, nos empenhamos simplesmente em mostrar como a ideia da fenomenologia sem cessar se transformou, sem contudo renunciar à inspiração fundamental vinda de Husserl. Dessa maneira, a questão "O que é a fenomenologia?" pode receber múl-

4. P. Ricoeur.art. cit.,p. 821.
5. *Thephenomenohgicalmovement,* op. cit., 2 vols., 765 pp.
6. 1952, I-III-IV. Editados separadamente em *De Husserl à Merleau-Ponty -Quest-ce que kiphénoménologie?,* com uma introdução de J. Brun, Neuchâtel, La Ba-connière, 1966.



tiplas respostas, por vezes muito afastadas umas das outras e, no entanto, ligadas a uma mesma fonte. Por isso poderíamos dizer, explorando a imagem da fonte, que essa se tornou após as primeiras obras de Husserl como que um rio de múltiplos braços que se cruzam sem se reunir e sem desembocar no mesmo estuário.

## Capítulo 1 UM POSITIVISMO SUPERIOR

O pensamento de Edmund Husserl (1859-1938) sem dúvida não usurpou a reputação de dificuldade criada sobre ele. Filósofo escrupuloso, por demais escrupuloso, Husserl sem cessar retomou os resultados de um labor infatigável. Escrevendo muito, publicando pouco, a tarefa imensa que se propusera não lhe parecia jamais estar senão esboçada e, portanto, sempre a ser retomada em sua inteireza, como se a filosofia jamais pudesse sair de seu começo. "Se a idade de Matusalém me fosse concebida, quase que ousaria entrever a possibilidade de vir ainda a ser filósofo[1]", escreve sobre si próprio aos 70 anos. Talvez a filosofia não seja, com efeito, senão a busca de seu fundamento, do "terreno absoluto" sobre o qual ela poderia enfim "seriamente" começar.
Não seguiremos em detalhe o andamento sinuoso que conduz Husserl em direção a esse começo. Esboçaremos apenas as grandes etapas através das quais veremos nascer o que se tornará, além de Husserl e sob formas imprevistas, o movimento fenome-nológico.

### HUSSERL E A NECESSIDADE DE UM RECOMEÇO

Se desde as suas origens a filosofia ainda não começou seriamente, não pode ser por falta de tentativas, pois ela já tem, ao

1. "Postface à mes idées directrices" ("Posfácio às minhas ideias diretrizes") em *Revue métaphysique et de morale,* 1951, p. 397.

nascer Husserl, uma longa tradição. Mas é verdade que ela sem cessar se recolocou em questão e que há uma secreta esperança do filósofo, ao recapitular a tradição que o engendrou, de ser o filósofo definitivo ou, se é possível dizê-lo, ao mesmo tempo o primeiro e o último. Sem dúvida, ele não começará no sentido próprio do termo, mas ele tem o recurso de recomeçar a tarefa que seus predecessores haviam empreendido mal. Trabalho de Sísifo? Husserl atravessará efetivamente uma crise de ceticismo pouco antes de 1907, época das Cinco lições sobre a fenomenologia, mas ele a superará. Mesmo se a conjuntura é má no mundo da cultura e precisamente porque o é, é urgente fundar a "filosofia verdadeira".

O sentimento de uma crise

Pode-se dizer que toda a vida filosófica de Husserl, da *Filosofia da Aritmética* (1891) as conferências sobre a *Crise das ciências europeias* (1935), é dominada pelo sentimento de uma crise da cultura. É, portanto, possível afirmar com Merleau-Ponty que a fenomenologia nasceu de uma crise e sem dúvida também que essa crise é ainda a nossa. "A fenomenologia se apresentou desde o seu início como uma tentativa para resolver um problema que não é o de uma seita: ele se colocava desde 1900 a todo o mundo, ele se coloca ainda hoje. O esforço filosófico de Husserl é, com efeito, destinado em seu espirito a resolver simultaneamente uma crise da filosofia, uma crise das ciências do homem e uma crise das ciências pura e simplesmente, da qual ainda não saímos[2]".

Os dez últimos anos do século XIX, período dos primeiros trabalhos de Husserl, se caracterizam na Alemanha pela derrocada dos grandes sistemas filosóficos tradicionais. Hegel, que iluminava todo o pensamento alemão quarenta anos antes, voltou à sombra e a influência de Schopenhauer entra em declínio. Sem dúvida, pensadores poderosos como Marx, Freud e Nietzsche estão a

2. M. Merleau-Ponty, *Les sciences de thonrme et Ia phénoménologie,* Cours de 1'Université, Paris, p. 1.


produzir, mas não interessam ainda senão círculos restritos e só despontarão verdadeiramente no século seguinte. É a Ciência que doravante preenche o espaço deixado vazio pela filosofia especulativa e, sobre o seu fundamento, o positivismo, para o qual o conhecimento objetivo parece estar definitivamente ao abrigo das construções subjetivas da metafísica.

No domínio das ciências, duas dentre elas são particularmente notáveis: as matemáticas e a psicologia. As primeiras, afastando-se cada vez mais dos dados da intuição, procuram construir sistemas formais que permitiriam unificar numa só suas diversas disciplinas, realizando assim o velho sonho dos Pitagóricos. Essas investigações, que conduzirão G. Cantor à constituição da teoria dos conjuntos, são conhecidas do jovem Husserl, que se formou nas matemáticas sob a direção de Weierstrass e prepara uma tese sobre o cálculo das variações. Quanto à psicologia, ela busca, de acordo com a tendência positivista em voga, constituir-se como ciência exata conforme o modelo das ciências da natureza, eliminando assim os aspectos subjetivos e, portanto, aparentemente não científicos, que o uso da introspecção comporta.

Mas, a partir de 1880, a bela segurança do pensamento positivista começa a ser abalada, pois cada vez mais os fundamentos e o alcance da ciência tornam-se objeto de interrogação: terão as leis que ela descobre uma validez universal? Qual é o sentido de sua objetividade? Não serão elas somente convenções e não dependerão do psiquismo, cujas leis a psicologia

por sua vez descobre? A essas questões, os últimos ramos do pensamento kantiano ou néõkantismos, tentam responder concebendo um "sujeito puro" que asseguraria a objetividade e a coerência dos diferentes domínios do conhecimento objetivo. Mas outras questões começam também a se colocar: O que dizer do sujeito concreto, em sua vida psíquica imediata e em seu engajamento histórico, que o pensamento objetivo não consegue explicar? A esse respeito, o sujeito puro dos neokantianos parece bem abstrato e "exangue", segundo o termo de Dilthey. Este último, com efeito, pensa que é preciso voltar ao "sentimento da vida", mais fundamental que os dados da ciência; tendência que compartilham W. James nos Estados Unidos e Bergson na França, que analisam a "corrente de consciência" ou os "dados imediatos da consciência".



Husserl, que jamais sacrificou às matemáticas suas preocupações filosóficas, abandona em 1884 o posto de assistente de Weiertrass que acabava de obter e decide consagrar-se à solução desses problemas. Nessa época, entra em contato com Franz Brentano que, em sua *Psicologia do ponto de vista empírico,* propõe um novo método de conhecimento do psiquismo. A grande contribuição de Brentano consiste de início em distinguir fundamentalmente os fenômenos psíquicos, que comportam uma *intencionalidade,* a visada de um objeto, dos fenômenos físicos; em seguida, em afirmar que esses fenômenos podem ser percebidos e que o modo de percepção original que deles temos constitui o seu conhecimento fundamental. De onde a fórmula: "Ninguém pode verdadeiramente duvidar que o estado psíquico que em si mesmo percebe não existe e não existe tal como o percebe", fórmula que Husserl não esquecerá.

Eis aí, com efeito, uma posição estratégica forte, já que a descrição do fenómeno *tal como ele é* obedece às exigências do positivismo reinante, que exclui todo conhecimento que não venha da experiência e permite, por outro lado, aceder ao concreto e à vida que a ciência tinha tendência a esquecer. A exploração do campo de consciência e dos modos de relação ao objeto, que a escola de Brentano persegue com Stumpf e von Meinong, delimita o que se tornará o campo de análise da fenomenologia de Husserl. Mas essa escola fica na descrição dos fenômenos psíquicos, e não responde às questões fundamentais que Husserl se coloca: poderá um conceito lógico ou matemático, como um número, se reduzir à operação mental que o constitui, por exemplo à numeração? E se ele não reduz a isto, não será o estudo da operação mental mais que uma simples descrição do psiquismo? Um ultra-passamento da psicologia descritiva de Brentano e verifica necessário e é este ultrapassamento que Husserl realizará sob o nome de *fenomenologia.*

**Um duplo escolho: o empirismo e a filosofia especulativa**

O contato com Brentano terá pelo menos despertado Husserl para as insuficiências das ciências humanas ou "ciências mo-



rais", tais como elas se desenvolvem sob seus olhos por volta dos anos 1900./O que ele censura a essas ciências e notadamente à psicologia, é ter tomado os seus métodos das ciências da natureza e aplicá-los sem discernir que seu objetivo é diferente. Essa crítica já se encontra em Dilthey, cujas *Ideias concernentes a uma psicologia* descritiva e analítica (1894) Husserl leu. Ao passo que a natureza só é acessível indiretamente, a partir dos fatos esparsos cuja unidade e coerência não são jamais senão hipotéticas, a vida psíquica é ao contrário um dado imediato que não exige nenhuma

reconstrução, mas somente uma descrição. Donde a famosa dis-tinção proposta por Dilthey:

"Não existe um conjunto coerente da natureza nas ciências físicas e naturais senão graças aos raciocínios que completam os dados da experiência graças a uma combinação de hipóteses; nas ciências morais, ao contrário, o conjunto da vida psíquica constitui por toda parte um dado primitivo e fundamental. *Nós explicamos a natureza, compreendemos a vida psíquica?".*

Se nesse ponto a crítica de Husserl encontra-se com a de Dilthey, não é que ele procure depreciar os resultados que puderam obter as ciências experimentais (e notadamente a psicologia experimental). Mas essas ciências não determinaram exatamente seu objeto e não sabem, pois, *a que* se referem os resultados obtidos. Pensamos aqui nas palavras de Binet que, à questão: "O que é a inteligência?" respondia: "A inteligência é o que os meus testes medem". Como admitir que se possa calcular sobre a sensação, a percepção, a memória, etc., sem ter previamente elucidado o que quer dizer sensação, percepção, memória? Se a psicologia contemporânea quer ser a ciência dos fenômenos psíquicos, é preciso que ela possa descrever e determinar esses fenômenos com um rigor conceptual. É preciso que ela adapte a si própria, através de um trabalho metódico, os conceitos rigorosos necessários[4]".

3. W. Dilthey, "Idées" em *Le monde de tesprit,* trad. Remy, Paris, Aubier. 1947, tl.p. 150.
4. E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse (A filosofia como ciência de rigor),* trad. Q. Lauer, Paris, P.UJF., 1955, p. 77.



O que Husserl quer sobretudo rejeitar é o *naturalismo* dessas ciências que, não tendo destacado a especificidade de seu objeto e tratando-o como se se tratasse de um objeto físico, confundem a descoberta das causas exteriores de um fenómeno com a natureza própria deste fenómeno. As consequências de tal atitude são graves: será dito, por exemplo, que uma afirmação, que crê ter razões, é determinada na realidade por causas que o psicólogo ou o sociólogo podem explicar. Mas amplamente, que os princípios diretores do conhecimento não são senão a resultante de leis biológicas, psicológicas ou sociológicas. Essa tendência, que Husserl combate sob o nome de *psicologismo,* tem por resultado minar a base dessas próprias ciências, já que relativizam seu próprio fundamento: que crédito, por exemplo, conceder ao psicólogo que pretende explicar pela psicologia os princípios da lógica, quando ele próprio se utiliza desses princípios para trazer a explicação deles? Husserl não tem dificuldade em mostrar que as ma-temáticas ou a lógica, cujas leis têm uma exatidão absoluta e podem ser conhecidas *a priori,* isto é, sem recurso à experiência, são irredutíveis às ciência empíricas cujas leis são ainda imprecisas e não podem jamais ser definitivamente asseguradas por dependerem elas de uma experiência sempre imperfeita.

O que constitui o interesse das ciências humanas — a saber, o fato que estudam as atividades do homem e notadamente esta atividade privilegiada que é o conhecimento — constitui também sua fraqueza quando essas atividades são reduzidas a simples fenômenos naturais: neste caso elas aniquilam não somente seus próprios pressupostos, mas também os de toda outra forma de conhecimento, quer se trate da filosofia ou da ciência.

Isso não significa, todavia, que se deva voltar às concepções filosóficas do passado. Pois, tendo saído já inteiramente armadas como Minerva da cabeça de seu criador, essas filosofias "prontas e acabadas" vão por seu turno reunir-se a "outras semelhantes Minervas no museu tranquilo da História[5]". Se, com efeito, a lógica e com ela a atividade de pensamento

devem ser salvas do ce-ticismo ao qual as entrega a redução empirista, não é para lhes permitir tecer ainda outros sistemas filosóficos que, à sua manei-
5. Id.,p.55.

ra, fariam tanta violência à realidade como pode lhe fazer um mau uso das ciências empíricas.

O caminho de Husserl busca e que comandará até em suas últimas obras a sua concepção da fenomenologia é uma via média entre esses dois escolhos: como pensar segundo a sua natureza e em cada uma de suas nuanças — e portanto, sem jamais ultrapassá-los - os dados da experiência em sua totalidade? Todo o fenómeno e nada mais que o fenómeno, se poderia dizer. O postulado que funda tal empresa é que o fenómeno está penetrado no pensamento, de *logos* e que por sua vez o *logos* se expõe e só se expõe no fenómeno. Apenas sob essa condição é possível *uma fenomenologia.*

Mas se o fenómeno não é nada de construído, se é portanto acessível a todos, o pensamento racional, o *logos,* deve sê-lo também a Husserl acaba então por conceber uma filosofia nova que realizaria enfim o sonho de toda filosofia: tornar-se uma ciência rigorosa. A realização de tal projeto supõe que, em vez de se prender as tradições filosóficas divergentes que lhe transmitem indefinidamente seu desacordo, o pensamento filosófico retorne às suas origens dando-se como ponto de partida, não mais às opiniões dos filósofos, mas à própria realidade: "Não convém que a impulsão filosófica surja das filosofias, mas das coisas e dos problemas[6]". Assim, a filosofia, nascendo sobre o solo de uma experiência comum, poderiam enfim começar verdadeiramente como um assunto que diz respeito a todos, em vez de ser, como o são ainda as "visões do mundo", a expressão acabada, mas apenas singular e, portanto contestável, de uma individualidade genial.

## RECOMEÇO E "RETORNO ÀS COISAS MESMAS"

Entre o discurso especulativo da Metafísica e o raciocínio das ciências positivas deve, pois, existir uma terceira via, aquela que antes de todo raciocínio, nos colocaria no mesmo plano da realidade ou, como diz Husserl, das "coisas mesmas". Essa via já foi tentada por Descartes que busca para sua filosofia um fundamento
6. Id., p. 124.

inabalável, que é, como todos sabem, o "eu penso", com o qual se dá inseparavelmente o "eu sou". Eis aí o que Husserl chama "uma intuição originária". Infelizmente Descartes procede de tal maneira que todas as outras intuições se dão a ele como duvidosas e ele tem que recorrer a Deus para garantir sua verdade. Mas não será isso então chocar-se contra um dos escolhos a evitar, voltar à especulação metafísica que cumpre definitivamente banir da filosofia?

De fato, o discurso filosófico deve sempre permanecer em contato com a intuição se não quiser se dissolver em especulações vazias. Esse retorno incessante à intuição originária, "fonte de direito para o conhecimento", Husserl o chama o *princípio dos princípios.* "Significações que não fossem vivificadas senão por intuições longínquas e imprecisas, inautênticas - se é que isso acontece através de intuições quaisquer — não poderiam nos satisfazer. *Nós queremos voltar às coisas mesmas[1]".*

Mas nem por isso quer isto dizer que seja preciso se limitar às impressões sensíveis, o que seria afundar-se num ceticismo do tipo de Hume. Pois, se é verdade que os fenômenos se dão a nós por intermédio dos sentidos, eles

se dão sempre como dotados de um sentido ou de uma "essência". Eis por que, para além dos dados dos sentidos, a intuição será uma intuição da essência ou do sentido.

A **intuição das** essências

É, como dissemos, um postulado da fenomenologia que o fenómeno seja lastrado de pensamento, que seja *logos* ao mesmo tempo que *fenómeno.* Não se pode pois conceber o fenómeno como uma película de impressões ou uma cortina atrás da qual se abrigaria o mistério das "coisas em si". Hegel já dizia que atrás da cortina não há nada a ver[8]. Falar de uma visão das essências não significará pois devotar-se a uma contemplação mística que permitiria a alguns iniciados ver o que o comum dos mortais não

7. *Recherches logiques (Investigações lógicas).* Tomo 2, l[s] parte. Trad. H. Elie. Paris, P.U.F., 1961, p. 8.
8. Cf. *Phénoménologie de Tesprit.* Trad. Hippolyte, Paris, Aubier, 1947, p. 140.



vê, mas ao contrário, ressaltar que o sentido de um fenómeno lhe é imanente e pode ser percebido, de alguma maneira, por transparência. Tradicionalmente, a essência responde à questão: *o que é o que é?* Esta questão pode ser colocada a propósito de qualquer fenómeno e, se não a colocamos, é porque já estamos assegurados de sua essência ou porque ao menos acreditamos estar. Não existe, com efeito, nenhum fenómeno do qual possamos dizer que ele não é nada, pois o que não é nada não é. *J&e* todo fenómeno tem uma essência, o que se traduzirá pela possibilidade de designá-lo, nomeá-lo, isso significa que não se pode reduzi-lo à sua única dimensão de fato, ao simples fato que ele tenha se produzido, Através de um fato é sempre visado um sentido. /Husserl gosta de evocar a esse respeito o exemplo da "IX Sinfonia". Esta pode se traduzir pelas impressões que experimento ao escutar este ou aquele concerto, pela escritura desta ou daquela partitura, pela atividade do regente de orquestra ou dos músicos, etc. Em cada caso poderei dizer que se trata da "IX Sinfonia" e, contudo, esta não se reduz a nenhum desses casos, se bem que ela possa a cada vez se dar neles inteiramente. A essência da "IX Sinfonia" persistiria mesmo se as partituras, orquestras e ouvintes viessem a desaparecer para sempre. Ela persistiria, não como uma realidade, como um fato, mas como uma^wra *possibilidade/Não* obstante, é essa pura possibilidade que me permite distingui-la de imediato de toda outra sinfonia, mesmo se o disco no qual eu a escuto está riscado ou se a orquestra é ruim. Da mesma maneira, um menino trabalhando sem compasso dirá que a forma vagamente oval que traçou em seu caderno é um clrculo./Vemos em que a intuiçãojla essência se distingue da percepção do fato: ela é a visão do sentido ideal que atribuímos ao fato materialmente percebido e que nos permite *identificá-lo/*

Se a essência permite identificar um fenómeno, é porque ela é sempre idêntica a si própria, não importando as circunstâncias contingentes de sua realização. Por numerosos que sejam os tempos e os lugares em que se fala do triângulo, por numerosas que sejam as inscrições de triângulos sobre os quadro-negros de todas as escolas do mundo, é sempre do mesmo triângulo que se trata. /Esta identidade da essência consigo própria, portanto esta impôs-



sibilidade de ser outra coisa que o que é, se traduz por seu caráter de *necessidade* que se opõe à "facticjdade", isto é, ao caráter de fato, aleatório, de sua manifestação/Ademais, se cada essência é única em seu género, pode-se conceber uma infinidade de essências novas das quais cada qual será irredutível às outras. O que nos conduz a perguntar: mas de que então há essências?

Sem dúvida, há uma essência de cada objeto que percebemos: árvore, mesa, casa, etc. e das qualidades que atribuímos a estes objetos: verde, rugoso, confortável, etc/Mas se a essência não é a coisa ou a qualidade, se ela é somente o ser da coisa ou da qualidade, isto é, um puro possível para cuja definição a existência não entra em conta, poderá haver tantas essências quantas significações nosso espírito é capaz de produzir; isto é, tantas quantos objetos nossa percepção, nossa memória, nossa imaginação, nosso pensamento podem se dar/Independentes da experiência sensível, muito embora se dando através dela, as essências constituem como que a armadura inteligível do ser, tendo sua estrutura e suas leis próprias/Elas são a racionalidade imanente do ser, o sentido *a priori* no qual deve entrar todo mundo real ou possível e fora do qual nada pode se produzir, já que a idéia mesma de produção ou de acontecimento é uma essência e cai, pois, nessa estrutura *a priori* do pensável/

/Será, pois, uma primeira tarefa da fenomenologia elucidar esse "puro reino das essências", segundo os diversos domínios ou "regiões" que elas permitem pensar independentemente da própria existência dessas regiões/seja a região "natureza", compreendendo os fenômenos reais ou possíveis de que tratam as ciências da natureza; a região "espírito", compreendendo os fenômenos que tratam as ciências humanas; a região "consciência", compreendendo todos os atos de consciência sem os quais, como teremos a dizer, nenhum acesso nos seria dado as outras regiões. */Mas* previamente - e é essa a tarefa à qual se dedica Husserl nas *Investigações lógicas* - será elucidada a essência das formas puras do pensamento, as categorias lógicas e gramaticais que nos permitem pensar um "objeto em geral" e que são, pois, a condição de inteligibilidade das outras regiões. Essas categorias formais podem, com efeito, ser elas também objeto de uma intuição que Husserl chama "intuição categorial"/



*/É* possível assim alcançar uma compreensão *ajjriori* do ser, portanto uma compreensão independente da experiência efetiva, sem por isso abandonar a intuição, já que a intuição das essências é intuição de possibilidades puras. É ao mesmo tempo possível ter um conhecimento *a priori* dos diferentes domínios aos quais se aplicam as ciências experimentais, portanto saber de antemão *o que é o objeto* de que vão tratar. Pode-se assim conceber que elas sejam precedidas e acompanhadas em seu trabalho por ciências de_ essências ou "ciências eidéticas"/

A análise intencional

/Mas dizer que, através da experiência sensível, nós alcançamos ajntuiçãp da essência e que esta condiciona o sentido do sensível não é novo. Platão já chamava *eidos* esse género de intuição condicionado à visão sensata do sensível: "Se há muitas camas e muitas mesas, as "ideias" dessas coisas são, no entanto, apenas duas: uma para a cama, uma para a mesa[9]"/Termanece, então, a questão de saber se é preciso situar essas ideias, como o faz Platão, num mundo inteligível do qual o mundo sensível não seria senão um derivado/'Ora, pensa Husserj, não seria manter-se fiel ao princípio da "volta às coisas mesmas" imaginar um lugar celeste onde as ideias teriam sua residência. Seria, ainda uma vez, cair na especulação metafísica.

/Dnde elas então poderão residir? Muito simplesmente na consciência, já que é como vivências de consciência que elas se dão a nós. Mas então surge uma nova dificuldade/se elas estão na_ consciência, nós vamos reduzi-las a simples fenômenos psíquicos, tributários por sua vez da psicologia e recairemos nesse psicolo-gismo que Hysserl tão vigorosamente

refutou/ Cumpre, pois, que /elas sejam acessíveis somente na consciência, mas que elas não se confundam jamais com os fenômenos de consciência que competem à psicologia/É aqui que Husserl vai recorrer à noção funda-
9. *República,* 595 c.

mental de *intençJonalidadeJda.* qual já se servia Brentano, que a tomara ele próprio à filosofia medieval.
*p* princípio da^intençionalidade é que a consciência, é sempre / "consciência de alguma coisa", que ela só é consciência^estando / dirigida a um objeto (sentido de *intendo).* Por sua vez, o objeto \ s<5~põde ser definido em sua relação à consciência, ele é sempre | *objeto-para-um-sujeito.* //Poderemos, pois, falar, seguindo Brenta-| nõTde uma existência Intencional do objeto na consciência/ Isto não quer dizer que o objeto está contido na consciência como que dentro de uma caixa, mas que só tem seu sentido de objeto para uma consciência, que sua essência é sempre o termo de uma visada de significação e que sem essa visada não se poderia falar de objeto, nem portanto de uma essência de objeto. Dito de outra maneira, a questão *"O que é o que é?",* que visa o sentido objetivo ou essência, remete por sua vez à questão: *"O que se quer dizer?",* dirigida à consciência. Isso significa que *jás* essências não têm existência alguma fora do ato de consciência que as visa e do modo sob o qual ela os apreende na intuição/Eis por que a fenomenologia, em vez de ser contemplação de um universo está-tiçõ3e^êssincias eternas, vai se tornar a análise do dinamismo do espírito *jytie* dá aos objetos do mundo seu sentido/ Deste sentido, pode-se dizer que ao mesmo tempo ele depende da liberdade do espírito, que poderia não produzi-lo e não obstante ultrapassa a contingência dos atos de consciência por sua universalidade e sua necessidade.
Assim, se retomarmos um exemplo caro a Husserl, diremos que os seres matemáticos não têm existência alguma fora das operações do matemático que os conduz, mas que sua existência tampouco se confunde com a dessas operações. Para dizer a verdade, eles não têm nenhuma existência, nem na consciência nem fora; seu modo de existência depende do modo sob o qual a consciência os visa, lhes dá um sentido, no caso, como puras idealidades cuja natureza é de serem construídas pelo espírito, se bem que o espírito não possa construir não importa o que, já que ele deve se dobrar a regras universais e necessárias.
Mas, se perguntará, o que dizer dos objetos da percepção sensível? Retomemos para este fim um exemplo concreto que Husserl propõe: "Nosso olhar, suponhamos, volta-se com um sen-

timento de prazer para uma macieira em flor num jardim[10]...". Para o senso comum, tal percepção consiste de início em colocar a existência da macieira no jardim, depois em colocar em relação a essa macieira real a consciência do sujeito pensante, o que produzirá na consciência uma macieira representada correspondente à macieira real. Consequência: haveria*- duas macieiras, uma no jardim e outra na consciência. Mas surge a dificuldade: como podem essas duas macieiras constituirem apenas uma só? Será preciso, com Platão, imaginar uma terceira macieira que permita conceber a identidade das duas outras e assim no infinito?
*IÉ* que assim não atingimos a essência mesma da percepção da macieira. Se recorrermos, ao contrário, à análise intencional, não partiremos da macieira em si da qual nada sabemos, nem da pretensa macieira *representada,* da qual não sabemos mais que da outra. Partiremos das

"coisas mesmas", isto é, da macieira enquanto percebida, do ato de percepção da macieira no jardim que é a vivência original a partir da qual chegamos a conceber uma macieira ou uma macieira representada/
/Se o objeto é sempre objeto-para-uma consciência, ele não j será jamais objeto em si, mas objeto-percebido ou objeto-pensa- | do, rememorado, imaginado, etc. A análise intencional vai nos ' obrigar assim a conceber a relação entre a consciência e o objeto sob uma forma que poderá parecer estranha ao senso comum. Consciência e objeto não são, com efeito, duas entidades separadas na natureza que se trataria, em seguida, de pôr em relação, mas consciência e objeto se definem respectivamente a partir desta *correlação* que lhes é, de alguma maneira, co-original. */Se* a | consciência é sempre "consciência *de* alguma coisa" e se o objeto I é sempre "objeto *para* a consciência", é inconcebível que possa- | mos sair dessa correlação, já que, fora dela, não haveria nem consciência nem objeto/Assim se encontra delimitado o campo_de análise da fenomenologia: ela deve elucidar a essência dessa cor- I relação na qual não somente aparece tal ou qual^objeto, mas se estende o mundo inteiro/ Como essa análise recobre toda a esfera dinâmica do espírito, do *nous,* Husserl batizará com o nome de

10. *Idées directrices pour une phénomênologie (Ideias diretrizes para uma fenomenologia),* trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950,p. 306.



*nóese* a atividade da consciência e com o nome de *nóema* o objeto constituído por essa atividade, estendendo-se que se trata do mesmo campo de análise no qual a consciência aparece como se projetando para fora de si própria em direção a seu objeto e o objeto como se referindo sempre aos atos da consciência: /fNo sujeito há mais que o sujeito, entendamos: mais que a *cogitatio* ou / nóese; há o objeto mesmo enquanto visado, o *cogitatwn* enquanto é puramente para o sujeito, isto é, constituído por sua referência | ao fluxo subjetivo da vivência[11]".
/Se, com efeito, a correlação sujeito-objeto só se dá na intuição originária da *vivênciaJ^Erlebnis)* de consciência, o estudo dessa correlação consistirá numa análise descritivã~dõ~campo de consciência, o que conduzirá Husserl a definir a fenomenologia como "a ciência descritiya-das-essênciasjia-£Qnsçiência e de seus atos" ./Mas não se trata mais aqui de uma psicologia descritiva tal como a praticava Brentano, pois a consciência contém muito mais que a si própria: nela percebemos a essência daquilo que ela não é, o sentido mesmo do mundo em direção ao qual ela não cessa_de "explodir" *(éclater)/*como dirá Sartre.
O que, então, vem a ser, para voltarmos ao nosso exemplo, a macieira *em si* e sua miniatura representada? Como ninguém jamais soube o que fossem, seria melhor não levá-las em conta ou, como diz Husserl, "reduzi-las".

## A REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA E SEU RESÍDUO

/É assim que a análise intencional conduz à *redução fenomenológica* ou colofcção entre parênteses da realidade tal como a concebe o senso comum, isto é, como existindo em si, independentemente de todo ato de consciência. /

### Uma mudança de atitude

Essa concepção do senso comum, Husserl a denomina *atitude, natural.* A atitude natural, que é tanto a do cientista como_a_do

11. *Idées directrices,* op. cit. Comentário de P. Ricoeur, p. 300.



homem na rua, consiste em pensar que/q sujeito está no mundo como em algo que o contém ou como uma coisa entre outras coisas, perdido sobre uma terra, sob um céu, entre objetos e outros seres vivos ou conscientes e,

até mesmo entre ideias, que encontrou "já af' independentemente de si próprio. Em consequência ele considera a vida psíquica como uma realidade do mundo entre outras e, para ele, a psicologia não é para a consciência senão o que a astronomia é para as estrelas: cada qual estuda um fragmento da mesma realidade, uma região diferente do mesmo mundo./ Quanto ao que pode constituir a unidade dessas regiões díspares do mundo, é um enigma que ele não percebe. Não será, contudo, o enigma que Pascal enunciava: "Pelo espaço, o universo me compreende e me traga como um ponto; pelo pensamento, eu o compreendo[12]"?

Ora, a análise intencional conduz, nós o vimos, a distinguir entre sujeito e objeto ou consciência e mundo, uma correlação mais original que a dualidade sujeito-objeto e sua tradução em *interior-exterior,* já que é no próprio interior da correlação que se opera a separação entre interior e exterior. Mas o acesso a essa dimensão primordial só é possível se a consciência efetua uma verdadeira conversão, isto é, se ela suspende sua crença na realidade do mundo exterior para se colocar, ela mesma, como cons-ciência *transcendental,* condição de aparição desse mundo e doadora de seu sentido. Está aí uma nova atitude que Husserl chamará *atitude fenomenológica.*

A consciência não é mais, consequentemente, uma parte do mundo, mas o lugar de seu desdobramento no campo original da intencionalidade. Isto significa que o mundo não é em primeiro lugar e em si mesmo o que explicam as filosofias especulativas ou as ciências da natureza, já que essas explicações são posteriores à abertura do campo primordial, mas/sim que ele é em primeiro lu-gar o que aparece à consciência e a ela se dá na evidência irrecusável de sua vivência. O mundo não é assim nada mais que o que ele é para a consciência: 7 O mundo, na atitude fenomenológica, não é uma existência, mas um simples fenómeno[13]".

12. *Pensées,* Fragmentos 348, edit. Brunschvicg.
13. E. Husserl, *Méditations cartésiennes (Meditações cartesianas).* Trad. Pfeiffer e Lévinas, Paris, Vrin, 1953, p. 27.



Esta posição do mundo como fenómeno, isto é, como só tendo sentido em sua manifestação na *vivência,* está na linha reta da atitude de Descartes, que era também, à sua maneira, uma redução. Para HussèrT, assim como para Descartes, o *eu penso* é a primeira certeza a partir da qual devem ser obtidas as outras certezas. Mas o erro de Descartes é ter concebido o *eu* do *cogito* como uma alma-substância, por conseguinte como uma coisa *(res)* independente, da qual restava saber como poderia entrar em relação às outras coisas, colocadas por definição como exteriores. Mas isso era recair então na atitude natural que descrevemos. Graças à intencionalidade, o resultado da redução fenomenológica difere totalmente do resultado da dúvida cartesiana: o que resta ao termo da redução, seu "resíduo", não é só o *eu penso,* mas a conexão ou correlação entre o *eu penso* e seu *objeto de pensamento,* não o *ego cogito,* mas o *ego cogito cogitatum.* Assim, após a redução fenomenológica, Qjnundojião se tornou, como para Descartes, duvidoso;' ele permanece tal como era, conservando seus valores e suas significações antigas. Mas esses valores e essas significações — e entre elas seu sentido de existência — são "fenomenalizados", isto é, desembaraçados da atitude ingénua que nos levava a colocá-los como sendo "em si" e assim acarretava essas especulações metafísicas que estorvam um conhecimento rigoroso. Referida à vivência da consciência, inconcebível sem essa vivência, a questão de seu *ser* não pode mais se dissociar da questão da origem do sentido que se enraiza na vivência de consciência, na qual encontramos então, segundo a fórmula que Husserl

retoma de Empédocles, os *rhizomata panton,* as raízes de todas as coisas.
A fenomenologia **constitutiva**
A tarefa efetiva da fenomenologia será, pois, analisar as vivências intencionais da consciência para perceber como aí se produz o sentido dos fenômenos, o sentido desse fenómeno global que se chama mundo. Trata-se, para empregar uma metáfora aproximativa, de distender o tecido da consciência e do mundo

para fazer aparecer os seus fios, que são de uma extraordinária complexidade e de uma arânea fineza. Tão finos que não apareciam na atitude natural, a qual se contentava em conceber a consciência como contida no mundo - caso do realismo ingénuo - a menos que concebesse o mundo como contido na consciência -caso do idealismo.
A título de indicação sumária, evoquemos a análise de um fenómeno como a percepção de uma árvore, digamos, a macieira de que se tratou. A constatação paradoxal de Husserl, mas que decorre do princípio da intencionalidade, é que a estrutura dessa vivência comporta elementos reais, que podemos pois encontrar aí e de elementos irreais, que não encontraremos aí. Um primeiro elemento real será a abertura da consciência para o objeto, no caso a percepção (da árvore), mas que poderia ser um de outro modo: imaginação, ideação, lembrança, etc. Essa abertura é concebida por Husserl como um raio *(Strahl)* que parte do lado-sujeito da consciência para se dirigir para seu lado-objeto, com o risco aliás de não ser "preenchido", de só atingir o vazio, caso, por exemplo, a árvore que eu esperava perceber tenha desaparecido. Um outro componente real será a *matéria (hylé),* isto é, a sequência das sensações de pardo, verde, rugoso, etc. que se compõem em *forma* que perceberei como pardo do tronco, verde da folhagem, etc. Mas do lado-objeto da consciência, isso que Husserl chama seu nóema ou correlato, vou descobrir um elemento "irreal" pois, com efeito, a árvore, cujos componentes de ser-percebido estão todos na consciência, não está ela própria na consciência. O próprio da estrutura intencional ou *noético-noemática,* é precisamente de fazer-me descobrir na consciência ou no sujeito e somente aí, pois não poderia encontrá-lo alhures, um objeto que o sujeito não pode evidentemente conter. Onde, pois, está o objeto, onde, pois, está a árvore? Essas questões só se colocam porque não abandonamos a atitude natural e porque ainda concebemos uma árvore que existiria em si, seja fora da consciência, seja dentro dela a título de representação, independentemente da atividade perceptiva da consciência.
Na realidade, a árvore percebida não existe senão enquanto percebida, isto é, como pólo sintético dessa atividade perceptiva cuja estrutura isolamos. A árvore não é outra coisa senão a uni-

dade ideal de todos esses "momentos sensíveis" que são o rugo-so, o pardo, o verde, todos esses "esboços" que se modificam à medida que me aproximo da árvore ou ando em volta dela, que se encadeiam e convergem na certeza que aí no jardim há uma árvore. Esta certeza ou "crença", como dirá Husserl, não é uma qualidade da árvore, mas um caráter do *"nóema"* da percepção. A realidade, a exterioridade, a existência do objeto percebido e o seu próprio caráter de objeto dependem das estruturas da consciência intencional, estruturas graças ás quais a consciência ingénua vê o objeto como o vê - portanto aqui como real, exterior, existente - mas sem saber que é graças a essas estruturas que ela o vê assim.
O fato que o objeto e finalmente o próprio mundo dependam assim dessas estruturas conduzirá Husserl a dizer que eles são *constituídos.*

Afenomenologia se tornará consequentemente o <1a ^*ortFtiPjiçnn* <jo mundo na consciência ou fenomenologia constitutiva. Constituir não quer dizer criar, no sentido em que Deus criou o mundo, mas remontar pela intuição até a origem na *consciência* do sentido de tudo que é, origem absoluta já que nenhuma outra origem que tenha um sentido pode anteceder a origem do sentido: "É preciso aprender a unir conceitos que estamos habituados a opor: a fenomenologia é uma filosofia da *in-tuição criadora.* A visão intelectual cria realmente seu objeto, não o simulacro, a cópia, a imagem do objeto, mas o próprio objeto. É a evidência, essa forma acabada da intencionalidade, que é constituidora[14]".

Vê-se assim também o alcance da fenomenologia, que não é somente, à maneira kantiana, uma crítica do conhecimento, mas como o declarava. E. Fink num artigo célebre, "uma interrogação sobre a origem do mundo, um projeto visando tornar o mundo compreensível a partir dos últimos fundamentos de seu ser, em todas suas determinações reais e ideais[15]".

Assim a fenomenologia abarca tudo que abarcam as metafísicas tradicionais, mas sem

14. G. Berger, *Le cogito dans Ia philosophie de Husserl.* Paris, Aubier, 1941, p. 100.
15. E. Fink, *Die phânomenologische philosophie Edmund Husserls in der ge-genwàrtigen Kritik.* Kantstudien, Bd. XXXVIH, Heft 3-4, p. 339.



jamais abandonar o solo da experiência, já que a referência à intuição é permanente. Assim, pode-se falar a seu respeito de um positivismo superior, sendo o fenomenólogo, segundo Husserl, o "único verdadeiro positivista:

"Se por *'positivismo'* se entende o esforço, absolutamente livre de preconceito, para fundar todas as ciências sobre o que é 'positivo', isto é, suscetível de ser captado de maneira originária, somos *nós* que somos os verdadeiros positivistas[16]".

Idealismo ou existencialismo?

Entretanto, nem tudo está resolvido com isso. Se a redução fenomenológica faz aparecer o mundo como fenómeno e se a génese de seu sentido é perceptível na vivência da consciência, nem tudo está dito sobre o sentido dessa vivência, sobre o sentido das estruturas nas quais se constitui o sentido do mundo.

O campo da análise intencional pode, com efeito, ser considerado sob dois enfoques diferentes. A primeira caracteriza o período idealista de Husserl que se abre com o primeiro tomo das *Ideias diretrizes* (1913) e culmina nas *Meditações cartesianas* (1929). Nesse período, no curso do qual Husserl será levado a qualificar a fenomenologia de *idealismo transcendental,* o acento é colocado sobre o *sujeito* ao qual é preciso ligar a consciência na qual todo sentido se constitui.

A redução fenomenológica fez, com efeito, aparecer como resíduo, que não pode ser reduzido, a vivência de consciência. Mas esta vivência é vivida por um sujeito, ao qual se referem os objetos do mundo e de onde vêm as significações. A análise da consciência, voltando-se para seu lado-sujeito ou noético, se torna então análise da vida do sujeito ngjjual e para o qual se constitui o sentido do mundo. Esse sujeito, "que se constitui continuamente a si próprio como sendo", pode ser considerado, à maneira leibniziana, como uma "mônada", uma totalidade fechada

16. *Idêes directrices,* op. cit., p. 69.



sobre si mesma e da qual não poderíamos sair. A fenomenologia se torna assim *"exegese de si próprio" (Selbstauslegung),* ciência do Eu ou Egologia. Mas, se perguntará, de qual eu se trata? Se tal análise não quer se reduzir a uma simples psicologia, mas conservar a dimensão absoluta à qual

pretende Husserl, esse eu não pode ser o "eu psíquico" ou "mundano" que é, com efeito, com suas vivências concretas particulares, uma região ou uma parte do mundo. Ele não pode ser senão a *essência geral do Eu,* distinguindo-se do eu psíquico como a essência de um fenómeno se distingue de suas manifestações contingentes. Esse eu, Husserl chamará *Sujeito* ou *Eu transcendental.* Mas, se este Sujeito transcendental é a essência do eu concreto e, portanto, só se distingue dele como aquilo que condiciona a *"ego-idade" (Ichheit)* do eu concreto, o fato que, em sua multiplicidade, as vivências que fluem na consciência se referem sempre à mesma fonte, é óbvio que ele não poderia ser acessível senão no eu concreto. "Na reflexão fenomenológica eu me distingo, na medida em que já me compreendi sempre como tal ou qual homem, do Eu enquanto Ego cujos atos de consciência são a fonte e o fundamento da possibilidade de tal compreensão de si; eu me distingo de meu Ego transcendental[17]". Que uma tal distinção possa trazer dificuldades, é o que ressaltarão as aná1i«<** Hp Sait™» e de Heidegper.

Mas um outro enfoque do problema é possível. Em seus últimos escritos e, como já foi dito, sob a influência de Heidegger, Husserl acentua ao contrário a própria correlação *consciência-mundo,* que será bastante fácil de traduzir por *ser-no-mundo.* Se o verdadeiro resíduo da redução fenomenológica é essa correlação e não o Sujeito transcendental ou "sujeito puro" que aproximava Husserl dos neokantianos, a fenomenologia poderá então se tornar o estímulo das novas filosofias da existência. A primeira evidência, o terreno absoluto para o qual cumpre voltar não ,<a».rá mais o *sujeito,* mas *o próprio mundn* tal como a consciência o vi-*ve* antes de toda elaboração conceptual. Tal será, notadamente, a interpretação de Merleau-Ponty: "Voltar às coisas mesmas é vol-

17. L. Landgrebe, "Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de Ia phénoméno-logie" *cmRevue de mêtaphysique et de morale,* 1964, nˢ 4, p. 375.



tar a esse mundo antes do conhecimento, do qual o conhecimento fala sempre e com relação ao qual toda determinação científica é abstrata, signitiva e dependente, como a geografia com relação à paisagem onde aprendemos pela primeira vez o que é uma floresta, uma campina ou um rio[18]".

Um d[8] M' Merleau"Pont y» *Phênomênologie de Ia perception.* Prefácio, Paris, Gal-

## Capítulo 2 UMA PRÁTICA CIENTÍFICA

Nascida de uma reflexão sobre a crise das ciências e aparecendo com um novo método de conhecimento positivo, a fenome-nologia conheceu muito rapidamente um vivo sucesso junto aos filósofos ou pesquisadores que se haviam agrupado em torno de Husserl. Cansados da estreiteza das perspectivas do positivismo, desconfiados das sistematizações metafísicas, desejavam ardentemente aplicar o novo método a todos os domínios da alçada das "ciências do espirito". Assim se acumularam muito rapidamente as mais diversas descrições fenomenológicas e nasceram notada-mente fenomenologias da vida afetiva e da religião (Scheler), da arte (Geiger, Ingarden), do direito, dos fatos sociais, etc.

Sem dúvida, a meta de Husserl não era somente renovar a prática das ciências humanas, mas fundar seu sentido; eis por que essas investigações particulares ou "regionais" não deviam, a seus olhos, deixar perder de vista o projeto fundamental de uma filosofia que teria a amplidão da metafísica e o rigor da ciência. Por infelicidade poucos de seus discípulos aceitaram

segui-lo naquilo que era, para ele, fundamental. Mas esses próprios desacordos não fizeram senão sublinhar a fecundidade de um método que, muito embora separado do projeto inicial e por vezes transposto em formas nas quais Husserl não reconhecia uma fenome-nologia autêntica, renovou o modo de abordagem dos fenômenos humanos, em ligação, é verdade, com outros métodos igualmente novos, como a psicologia freudiana.



É de início a propósito dos fenômenos humanos que cumpre, com efeito, examinar a contribuição da fenomenologia, pois eram as ciências humanas que, em razão da complexidade de seu objeto, tinham a mais urgente necessidade de uma renovação de método. Mas devemos ainda mostrar como a fenomenologia, enquanto reflexão sobre a atividade e o conhecimento humanos concerne à ciência em seu conjunto.

## OS RECURSOS DO MÉTODO

Nós nos aplicaremos de início a precisar a natureza dessas "ciências eidéticas" cujo projeto é formado por Husserl ao mesmo tempo que ele elabora sua doutrina da intuição das essências; mas, se essas ciências têm o mesmo objeto que as ciências empíricas, cumprirá também se perguntar em que elas interferem e que esclarecimento mútuo podem trazer.

### A variação eidética

As essências, às quais se referem pois as ciências eidéticas, não podem se *concluídas* a partir dos fatos, já que elas são, por definição, o objeto de uma intuição. Para alcançar a essência, não se trata de comparar e de concluir, mas de *reduzir,* isto é, de purificar o fenómeno de tudo o que comporta de inessencial, de "fác-tico", para fazer aparecer o que lhe é essencial. O que Husserl chama "redução eidética" não se obtém, pois, através de manipulações, mas de um esforço de pensamento que se exerce sobre o fenómeno cujo sentido se busca, qualquer que seja por outro lado a maneira pela qual dele tratam as ciências empíricas. Assim, é por um esforço mental que eu conseguirei descobrir a essência, o *ser fundamental,* de fenômenos tais como percepção, sensação, imagem, consciência, fato psíquico, etc. que são tratados por seu lado — e com outros métodos — pela psicologia empírica. Ainda assim é preciso que a análise mental que conduz a intuição da essência não se exerça de qualquer maneira. Eis por que Husserl



ncebeu uma técnica que dá ao pensamento a certeza de reter *&6* ^essencial do fenómeno em questão.

Esta técnica de análise inspira-me numa observação de Berkeley em sua controvérsia com Locke sobre a relação de um todo com suas partes não separáveis[1]. Existem todos cujas partes posso me representar separadamente, diz Berkeley, como uma cabeça sem o corpo ou um busto de homem adaptado a um corpo de cavalo. Ao contrário, não posso me representar uma cor sem extensão ou um movimento sem um corpo que se mova. Berkeley conclui daí um movimento que não se pode separar pelo pensamento as partes de um todo, nem combiná-las pela imaginação em totalidades novas e imprevistas, senão quando essas partes são efetivamente separáveis na realidade. O que não é separável realmente, isto é, no sentido de Berkeley, para a percepção, não pode tampouco sê-lo para o pensamento puro. Foi nessa observação que Husserl encontrou o princípio que permite isolar o essencial de um fenómeno, aquilo que pertence como próprio à sua essência. Se uma cor — que não pode ser percebida sem extensão - tampouco pode ser pensada sem uma certa extensão, é que pertence à essência da cor de só se dar com a extensão. A essência se definirá então como uma "consciência de impossibilidade", isto

é, como aquilo que é impossível à consciência pensar de outro modo: "O que não se poderia suprimir sem destruir o próprio objeto é uma lei ontológica de seu ser, pertence à sua essência[2]".
O processo pelo qual podemos chegar a essa consciência consiste em imaginar, a propósito de um objeto tomado por modelo, todas as variações que ele é suscetfvel de sofrer: "Revela-se, então, que a liberdade não poderia ser absoluta, que há condições sem as quais as 'variantes' não seriam mais variantes desse modelo, 'exemplos' da mesma espécie. Este 'invariante' identificado através das diferenças define precisamente a essência dos objetos dessa espécie, isto sem o que seriam inimagináveis, no sentido de impensáveis[3]". Foi esse processo que Husserl chamou de *va-*

1. Cf. *Recherches logiques.* Op. cit., tomo 2,2[5] parte, pp. 10-11.
2. Tran-Duc-Thao, *Phénominologie et matêrialisme dialectique,* Paris, edit. Mi-nh-Tân,1951,p.26.
3. Id.,p.27.



*riação eidética.* Deve-se observar que nele não se apela senão ao poder e à liberdade da consciência que através de seu próprio funcionamento, consegue descobrir as leis e a estrutura de uma essência como os limites que ela deve fixar para a variação livre, se quiser pensar sempre a mesma coisa. A descoberta da essência, em princípio, não invoca de nenhum modo a experiência, senão enquanto esta fornece os exemplos sobre os quais a imaginação exercerá suas variações.

Visão das essências e indução

A descoberta do *invariante* ou *essência* de um fenómeno pela variação imaginária estará, pois, no âmago da constituição das ciências eidéticas. Mas serão essas tão distintas das ciências empíricas que a descoberta das essências, que as define, nada tenha a ver com a *indução* tal como a praticam as ciências empíricas?
Husserl sempre ndmitiu que esses dois tipos de ciências, por serem distintos, nem por isso são absolutamente separados, como se pudéssemos desenvolver as ciências eidéticas sem jamais nos referirmos às ciências empíricas e como se essas últimas não recorressem jamais, ainda que o ignorassem, a uma intuição das essências. De resto, não estará uma "eidética" já implicada na própria investigação das ciências empíricas, como o testemunha, por exemplo, a física de Galileu? Galileu não era, certamente, fe-nomenólogo, nem mesmo pretendia o título de filósofo. Contudo, no fundo de suas experiências e cálculos, tinha a intuição da essência do objeto *físico* tal como o físico deve apreendê-lo, a saber, que ele consiste em seu *ser-medido,* tinha a intuição que a característica essencial do objeto físico, tal como está implicada por suas pesquisas sobre a queda dos corpos, é a determinação espacial. É sobre o fundo dessa intuição não explicitada da essência do físico que se constituiu toda a física moderna. Se, por seu lado, o fenomenólogo se interrogar sobre a essência do fato físico na ciência moderna, deverá evidentemente se referir à prática dos físicos.
Poder-se-á, contudo, observar que Husserl sempre distinguiu nitidamente a redução eidética do método indutivo praticado nas



ências da natureza, sobretudo sob a forma proposta por J.S. Mill para q[uem] [e]^[e] consistia em extrair, por abstração, de uma luralidade de fatos, o caráter comum desses fatos ou em triá-los a fim de descobrir entre os fatos antecedentes aqueles que poderiam ser a causa dos consequentes. Mas tem-se também ressaltado [ue] [o] método indutivo empirista não corresponde à prática real do cientista,

pelo menos no momento das grandes descobertas. Por isso Merleau-Ponty se pergunta se não há uma convergência maior que a imaginada por Husserl entre a visão das essências e a indução tal como os cientistas de fato a têm praticado[4]. Não observou o próprio Husserl que as grandes descobertas não foram jamais o resultado de uma simples observação e que não basta acumular fatos para que deles se extraia uma lei? As novas concepções da física foram, ao contrário, construções ideais com relação às quais os fatos comportam sempre um coeficiente de imperfeição. Assim, Galileu concebe o caso da queda perfeitamente livre de um corpo, caso que ainda não se realizou em nenhum lugar e mostra em suas experiências que os fatos, levados em conta os fatores de atrito, resistência, etc. tendem a realizar esse modelo ideal previamente construído. Da mesma maneira, o princípio de Newton não se pronuncia sobre a existência das massas em gravitação, mas enuncia idealmente que leis devem lhes convir se elas existem:

"É assim que todas as leis das ciências exaras referentes aos fatos são, sem dúvida, verdadeiras leis, mas do ponto de vista da teoria do conhecimento são apenas *ficções idealizantes* — se bem que ficções *cum fundamento in re.* Elas têm por tarefa tornar possíveis as ciências teóricas como os ideais mais adequados à realidade[5]".

Pode-se então perguntar o que distingue uma ciência eidética de uma ciência indutiva: simplesmente, pensa Merleau-Ponty,

4. Cf. *Les sciences de thomme et Ia phénomênologie,* op. cit, p. 29 sq.
5. E. Husserl, *Prolégomènes â Ia hgique puré. Recherches logiques.* Tomo 1, ttad. Elie, Kelkel, Scherer, Paris, P.U.F., 1969, p. 80.



"que uma aplica aos exemplos um processo de variação imaginária, ao passo que a outra procede por variações efetivas considerando casos múltiplos que verdadeiramente se realizaram[6]". É verdade que, às vezes, mesmo nas ciências experimentais, uma única experiência basta para estabelecer uma lei, como Brunsch-vicg o mostra a propósito de Davy, que estabelece a existência da "base de potássio" ou *potassiwn,* em consequência de uma única experiência de eletrólise[7]. Mas, ao termo dos dois tipos de variação; seja ela imaginária ou efetiva, nós chegamos a uma possibilidade ideal, o que é precisamente a definição que Husserl dá da essência. Não se deve, com efeito, conceber as leis segundo um modelo energético, como se elas fossem forças reais dissimuladas por detrás das aparências sensíveis, mas como concepções ideais, puras possibilidades graças as quais nosso espirito tenta se aproximar da realidade. Mas, se o próprio de uma possibilidade é o de não ser um fato real, ela tem também por característica ser realizável, ter portanto uma vocação para o real e o conhecimento desta pode nos conduzir ao conhecimento do real: "A antiga doutrina ontológica, *segundo a qual o conhecimento do 'possível' deve preceder o conhecimento do real,* permanece a meu ver uma grande verdade, desde que seja entendida corretamente e que seja empregada de maneira carreta[8]".

Uma dificuldade subsiste contudo. Os exemplos que propuseram concernem à física, dommio no qual os modelos ideais têm a exatidão das matemáticas. Mas pode-se dar o mesmo na psicologia, na sociologia e nas ciências humanas em geral? Pois, por mais que se idealize a percepção ou o sentimento, não se chega a nenhum modelo matematizável e, mesmo se chegássemos a um tal modelo, poderíamos perguntar se ainda estamos a falar de uma percepção ou de um sentimento.

Eis por que Husserl foi levado a distinguir duas espécies de essências: *as essências exalas* que correspondem aos conceitos rigorosos das

matemáticas e da física e que não têm senão uma relação indireta com a vivência, já que elas não têm que exprimir

6. *Les sciences de t homme et ia phênomênologie,* op. cit., p. 30.
7. Cf. L. Brunschvicg, *Uexpêrience humaine et Ia causaUtéphyáque,* Paris, Al-**can,** 1922, p. 56.
8. E. Husserl, *Idêes directrices,* op. cit., p. 269.



a vivência como tal e as *essências morfológicas* ou *inexatas,* ' devem, ao contrário, exprimir a vivência em todas suas nuan-as e sem traí-la. Ao passo que as primeiras podem ser *construções,* tirando o seu rigor de seu acabamento e de sua coerência as segundas só poderão ser *descrições* cujo rigor não provirá senão da fidelidade ao dado, justamente com o caráter fluente e vago que lhe é inerente. Em virtude disso não há uma "geometria da vivência", isto é, uma ciência na qual os fenômenos vividos pudessem ser deduzidos de um sistema de axiomas e de conceitos definidos de antemão.

"A mais perfeita geometria e seu mais perfeito domínio prático não podem de modo algum ajudar o cientista que quer descrever a natureza a exprimir em conceitos de geometria exata aquilo mesmo que exprime de uma maneira tão simples, tão compreensível, tão inteiramente apropriada, através de palavras como denteado, entalhado, lenticular, umbeliforme, etc.; esses conceitos simples são *inexatos por essência e não por acaso; por essa razão* igualmente eles são não matemáticos[9]".

Vale dizer que os conceitos das ciências humanas; que são pelo menos tão inexatos e nuançados como "denteado" ou "umbeliforme" só poderão ser o objeto de uma fenomenologia descritiva. Vale também dizer que essas ciências não têm necessidade de ser exatas, como o é a geometria, para serem rigorosas, seu rigor provindo ao contrário de uma ausência de exatidão, a qual é sempre uma simplificação idealizante do dado.

Visão das essências e introspecção

Mas tal descrição da vivência parecerá certamente suspeita aos psicólogos devotados ao método experimental. Não será voltar à introspecção, tão explicitamente rejeitada por Auguste Comte?



Sabemos que o perigo da introspecção é de fazer passar por objetiva a descrição de um estado psíquico pelo próprio sujeito que o vive. Ora, além desses dados internos serem vagos e cambiantes, eles não são suscetíveis de nenhum controle objetivo, não comportam nenhum critério que pudesse premunir o sujeito contra a ilusão. Por isso "a observação interior engendra quase tantas opiniões divergentes quantos indivíduos haja que creiam se entregar a ela[10]".

Mas cair nesse erro é precisamente não realizar a redução eidética ou, como Husserl o diz, "interpretar psicologicamente o eidético[11]". É a situação do mau fenomenólogo que confunde a essência do fenómeno com seu estado de consciência atual, com o fato psíquico através do qual sua essência se dá. É tratar a consciência como se ela não fosse intencional, como se ela ficasse sempre fechada sobre si própria, prisioneira de sua particularidade empírica, da imediatidade de sua vivência, e não tivesse, por essência, o poder de visar através de seus conteúdos particulares uma verdade universal, por definição comum a todos e a todos acessível: "Todas as vezes que se trata as ideias, as essências como 'construção psíquicas' ... integra-se ao fluxo da consciência, a título de componente real, o que lhe é por princípio transcendente[12]". O que Husserl diz aqui a propósito da percepção externa vale do mesmo modo para a percepção dos fenômenos

internos, como uma sensação ou uma imagem, que correspondem a uma essência tão objetiva quanto a cor ou a forma de um objeto. Para uma análise fenomenológica autêntica haverá, pois, uma essência transcendente do próprio psiquismo e de seus atos e será possível captar, através da experiência de meu próprio psiquismo, a essência do psiquismo em geral. É, aliás, unicamente sob essa condição, que as pesquisas experimentais poderão se referir a noções bem definidas, pois como saber o que significa uma imagem ou uma percepção se não se pode defini-las a partir de uma experiência de imagem ou de uma experiência de percepção?

10. A. Comte, *Cours de philosophie positive,* primeira lição, Paris, Hatíer, p. 30.
11. *Iâêes directrices,* op. cit., p. 199.
12. Id.,p.200.



"Enquanto não tivermos, através de uma reflexão sobre nossa experiência da imagem, sobre nossa experiência da percepção, dado um sentido coerente e válido a essas diferentes noções, não saberemos o que querem dizer e o que provam nossas experiências sobre a percepção ou sobre a imagem[13]".

Desse modo descobrimos também mais claramente que emprego se faz do termo *experiência* nas ciências experimentais e na análise fenomenológica: a experiência do experimentalista, que melhor se chamaria experimentação é uma *experiência sobre o fenómeno.* Ao contrário, a experiência do fenomenólogo é uma *experiência* do fenómeno. Mostra-se assim que, se a primeira forma de experiência quer ter um sentido, ela deve se fundar sobre a segunda, o que equivale a dizer com Husserl que as ciências eidéticas constituem o fundamento das ciências empíricas.

## FENOMENOLOGIA E OBJETIVISMO: A TEORIA DA FORMA

Que a fenomenologia não deva necessariamente cair no in-trospeccionismo e no subjetivismo, ninguém poderia melhor testemunhá-lo que os psicólogos da "Teoria da Forma" *(Gestalt-theorie),* escola que agrupou antigos discípulos de Husserl ou pelo menos pesquisadores que ficaram durante um certo tempo sob o seu domínio e que não esqueceram os pontos fundamentais de seu ensinamento. Essencialmente devotados a pesquisas experimentais, os psicólogos da Forma estabeleceram liames muito estreitos entre o domínio da experimentação e o da experiência no sentido fenomenológico. Esses liames são mesmo tão estreitos que, levado ao limite, o primeiro acaba por absorver o segundo, o que certamente não podia satisfazer Husserl, mas demonstra como ª inspiração fenomenológica pode ser fecunda mesmo fora dos quadros que Husserl havia estabelecido para ela.

13. Merleau-Ponty, op. cit., p. 18.



### Essência, forma e estrutura

Se a essência pode ser designada como o invariante que persiste a despeito de todas as variações a que a imaginação submete o exemplo que serve de modelo, não será uma aberração aproximar a noção de essência da de forma e de estrutura, que conheceram, é verdade, uma melhor sorte nas ciências, sobretudo desde o aparecimento do estruturalismo.

Como a essência, *& forma* é uma totalidade estruturada que se define por si mesma e não a partir dos elementos que a compõem. O iniciador da teoria da Forma, o psicólogo vienense Ehrenfels, dá como exemplo do que chama *qualidade formal* - e que se tornará *a forma* — a invariabilidade de uma melodia transposta em um outro tom: "Ela permanece para nós a

mesma melodia, tão fácil de reconhecer que, as vezes, não notamos a mudança. No entanto, todos seus elementos estão alterados, seja porque todos os sons são novos, seja porque alguns deles ocupam outros lugares com outras funções[14]". Este exemplo poderia aliás servir para ilustrar a noção de *estrutura,* que foi definida como "um todo formado de fenômenos solidários tais que cada um depende dos outros e só pode ser o que é por sua relação com eles[15]" ou, mais brevemente, "uma entidade autónoma de dependências internas[16]". Observemos também que o exemplo da melodia que não muda apesar das transposições, que é pois constituída pela invariabilidade da proporção entre elementos e não pela natureza de cada elemento tomado à parte, não deixa de evocar o exemplo da sinfonia com o qual Husserl ilustra a essência. Mais ainda, o próprio Husserl chama *forma,* como já o assinalamos, a unidade intencional pela qual, através do fluxo das sensações internas (sensação de verde, de rugoso, etc.) que constituem a *matéria* sensível ou "sensual" da percepção, eu viso o mesmo objeto distinto de mim e exterior a mim (a árvore que está à minha frente). A forma é, pois, para o próprio Husserl, um invariante, o invariante
17.
14. Cf. Paul Guillaume, *Lapsychologie de la forme,* Paris, Flammarion, 1937, p.
15. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de Ia philosophie.*
16. A. Hjelmslev; cf. Benveniste: *Problèmes deUnguistique générale,* Paris, Gal-limard, 1966, p. 97.



na diversidade e mudança das sensações pelas quais um ob-• to' se dá para mim, me permite captar este objeto como sendo
pre o mesmo. É, portanto, graças à forma que a consciência ode sair de sua vivência imanente e perceber, através do fluxo temporal dessa vivência, a essência que, ela própria, não é afeta-da pelo tempo.

*Parece,* portanto, haver um parentesco ou ao menos um ar de família, entre a noção fenomenológica de essência e a noção de forma. Precisar esta última nos permitirá, aliás, constatar também que a forma não é uma simples retomada da noção husserliana da essência.

Para os psicólogos da *Gestalttheorie,* a forma tal como a havia definido Ehrenfels tornou-se a chave de todos os fenômenos psíquicos que acontecia serem todos definíveis como formas: "Os fatos psíquicos são formas, isto é, unidades orgânicas que se individualizam e se limitam no campo espacial e temporal de percepção e de representação[17]". Entre os princípios que dirigem as pesquisas da *Gestalttheorie,* assinalaremos pelo menos a lei da pregnância das formas ou da *boa forma,* enunciada por Werthei-mer: "A forma é tão boa como pode ser nas condições atuais". Esta lei inspirava-se, aliás, em uma observação física: certas estruturas estáveis tendem incessantemente a retomar sua forma inicial quando são deformadas. Assim, uma gota de óleo pingada num líquido não miscível toma um forma esférica; se a fragmentamos ao mexê-la, cada um dos fragmentos retoma logo essa forma esférica. Aplicada aos fenômenos psíquicos, ela permitia compreender fatos que a psicologia associacionista ou intelectualista não explicavam claramente, em especial a atividade seletiva da percepção. Por que, por exemplo, percebeu-se no céu as mesmas figuras desenhadas pelos astros, como os carros das duas "Ursas"? Se essas formas são espontaneamente percebidas, é porque sua percepção não é um fenómeno cultural, um produto da educação, mas repousa na própria forma que se destaca do fundo e se dá, portanto, a perceber em virtude de sua própria estrutura. Uma forma será tanto mais perceptível, quanto mais "pregnante" ela for, quer dizer, quanto mais homogénea sua estrutura a tornar e a fizer aparecer
17. P. Guillaume, op.cit., p. 21.

como uma totalidade independente. Anteriormente à reflexão e anteriormente à própria linguagem, os objetos são percebidos de imediato como formas; assim o campo perceptivo não é um caos no qual o pensamento viria por ordem com o auxílio da linguagem, mas ele é pré-ordenado em formas distintas que não esperam o pensamento para "saltar aos olhos", como o confirmam as observações feitas com as crianças ou com os animais[18].

É óbvio que a psicologia da Forma não se limitava à análise das formas do campo físico, nem da atividade perceptiva apenas. A noção de forma permitia a renovação da teoria do organismo e de seu funcionamento[19] e também trazer pontos de vista novos sobre o exercício da inteligência, da memória, da expressão, etc. Ademais, seu rigoroso procedimento científico permitia-lhe integrar numa compreensão nova os dados da psicologia experimental.

Qual é então a relação entre a *forma* e a *essência* tal como a concebia Husserl? Se o caráter de estrutura e de invariação lhes é comum, no entanto uma diferença fundamental aparece: enquanto a essência permanece, em Husserl, o sentido ideal do objeto produzido pela atividade da consciência, a forma de que falam os psicólogos gestaltistas tende cada vez mais a se tornar uma realidade psicofísica, ou mesmo uma realidade física que a consciência não constitui, mas que a ela se impõe como preexistente a toda atividade de síntese. A distinção entre matéria e forma, que Husserl ainda fazia, será ela própria rejeitada, pois, segundo os teóricos da Forma, uma matéria sem fornia só pode ser uma ideia filosófica contrária aos dados da experiência. Ao *idealismo hus-serliano das essências* se contrapõe, na *Gestalttheorie,* um *realismo das formas.*

Eis por que, ao inverso da análise das essências, a análise das formas se apoia sobre um abundante material experimental e, principalmente, não parece mais animada pela preocupações filosóficas que caracterizavam a reflexão husserliana. Observemos enfim que a ideia de *totalidade estruturada,* ao constituir um da-

18. Notadamente as experiências de W. Kõhler sobre as galinhas e os chimpanzés.

19. Cf. Kurt Goldstein, *La structure de íorgarúsme,* tiad. Burckbardt e Kuntz, Paris, Gallimard, 1951.



do primeiro cuja ordem não depende de nenhuma génese, representa uma antecipação, senão uma primeira etapa, da psicologia estruturalista; "A *Gestalt* representa um tipo de 'estrutura' que agrada a um certo número de estruturalistas cujo ideal, implícito ou confessado, consiste em buscar estruturas que possam considerar como 'puras', porque eles as desejariam sem história e *afor-tiori* sem génese, sem funções e sem relações com o sujeito[20]".

**Campo e intencionalidade**

Se, não obstante, a forma conserva, ao transpô-los, certos caracteres da essência, a teoria da Forma se prende à fenomenologia sobretudo pelo uso, igualmente transposto, que faz da noção de intencionalidade. É verdade que a esse último termo prefere-se o de *campo* que Kõhler, que havia recebido uma formação de físico, estimava talvez mais científico. Mas os fenomenólogos falam também do *campo fenomenológica* que corresponde à correlação sujeito-objeto ou consciência-mundo, da qual dissemos ser mais primitiva que o sujeito ou o objeto, que só se definem nessa correlação.

O campo será, pois, concebido como um espaço primordial no qual aparecem pólos que irão lhe dar sua configuração, dividindo-o entre eu e

não eu: "A distinção do eu e do mundo exterior é um fato de organização do campo total[21]". Essa anterioridade do campo sobre sua organização é revelada, segundo Koff-ka, pela luz vaga que acompanha a volta à consciência de um alpinista vítima de uma queda: "Há a princípio 'alguma coisa..., claridade confusa', mas não um sujeito que a perceba; mais estabelecem-se uma dissociação e uma oposição; agora o campo está polarizado[22]". Essa bipolarização em torno do eu e do mundo exterior, na qual o corpo desempenha um papel fundamental* já que é função dele que os fenômenos serão ditos externos °u internos, não depende de uma organização diferente da que

20. J. Piaget, *Le structuratisme,* Paris, P.U.F., col. Que sais-je?, 1968, p. 48.
21. Cf. P. GuiUaume, op. cit.,p. 116.
22. Id.



nos faz perceber os objetos como exteriores uns aos outros: "A exterioridade recíproca do eu e das coisas é da mesma ordem que a exterioridade recíproca de dois objetos na percepção; é um caso particular deste modo de organização fenomenal que faz aparecer uma dualidade numa figura complexa (por exemplo num grupo de pontos ou de linhas[23])". Que a consciência de si não seja o pólo de organização original, surpreenderá sem dúvida alguma o leitor de Husserl. Esses objetos, que percebemos como exteriores a nós ou exteriores uns aos outros, não serão assim percebidos pela atividade da consciência constitutiva da "objetividade" e da exterioridade? Mas acontece que, como já ressaltamos, a teoria da Forma rejeita toda ideia de constituição que supusesse uma génese das formas. A forma não deve sua estrutura senão a si própria e, se a consciência aparece como um elemento na organização do campo, ela não é de modo algum sua origem: "Não esqueçamos que a teoria da Forma não liga a organização nem à consciência, nem mesmo à vida[24]".

Não conviria, contudo, deduzir que essa organização é uma espécie de arquitetura estática. A própria ideia de campo evoca um dinamismo, já que ele designa em física um espaço de conjunções e de oposições de forças. Esse dinamismo pode, aliás, ser ilustrado a partir do campo de comportamento ou do campo psicológico tais como K. Koffka e K. Lewin os estudaram.

O comportamento já havia sido definido graças aos trabalhos experimentais de Watson, nos Estados Unidos, como a relação entre um conjunto de estímulos, provenientes do ambiente natural ou cultural, e as respostas do organismo ao ambiente, respostas pelas quais o organismo se adapta incessantemente às condições criadas pelo meio. Mas, segundo os teóricos da Forma, o erro de Watson foi o de procurar a causa das respostas unicamente na fisiologia nervosa, isso sob a influência dos trabalhos célebres de Pavlov e de Betcherev sobre os reflexos condicionados. Ora, isso implicava isolar o corpo de seu ambiente, concebê-lo, sob pretexto de objetividade, como um mecanismo fechado sobre si próprio

23. Id.
24. Id., p. 144.



vez de percebê-lo como um pólo num campo que o ultrapassa por relação ao qual ele se define. Estudados como simples mecanismos, os circuitos sensório-motores só apresentam cadeias de reflexos e não um ato dotado de uma significação. O comportamento só será compreendido, isto é, aprendido em sua natureza de ato finalizado, se for considerado como *uma forma* que se desenvolve no tempo e que recobre simultaneamente o

organismo e o meio ao qual o organismo deve se adaptar.
Assim Koffka compara a construção do ninho por um pássaro a uma melodia que, uma vez começada, tende a seu acabamento, integrando as diferentes sequências que a compõem. O pássaro não executa uma série de movimentos sem ligações, mas uma *tarefa* cuja unidade dá um sentido a cada movimento que concorre para sua realização. O campo do comportamento é assim ao mesmo tempo *campo de ação e campo de percepção,* já que a percepção é função das necessidades do organismo e de suas visadas dirigidas ao ambiente e já que a ação, por seu lado, é função da percepção que propõe esse ambiente como uma exigência permanente de adaptação. A esse respeito, Koffka distingue o meio primordial de percepção e de adaptação, que denomina *meio de comportamento,* do *meio geográfico,* que seria o meio considerado independentemente de toda intenção de adaptação, tal como, por exemplo, a ciência no-lo representa. P. Guillaume ilustra essa distinção pelo caso do viajante perdido que chega a um albergue após ter atravessado, diz ele, a planície coberta de neve (meio de comportamento), quando de fato atravessara o lago de Constança congelado (meio geográfico[25]). A percepção aparente da planície regulou o seu ato - alcançar o albergue - e o próprio ato determinou o meio aparente como planície, isto é, como o que podia ser atravessado. O campo de comportamento, como estruturação mútua da percepção e da adaptação, teria sido diferente se o viajante se tivesse dado conta que a planície era um lago. Com isto, vemos que esse campo não é jamais um dado absoluto, mas se define somente pelo estado atual da adaptação. Ele é, pois, suscetível de nidificações desde que uma tensão nova apareça entre o organismo e o seu meio.
25. Cf. op. cit., p. 129.


Com isso, aliás, a teoria da Forma permite estabelecer uma relação entre a fisiologia, que tem por objeto a estrutura do organismo, e a ontogênese, que tem por objeto a evolução do organismo e de seu comportamento. A tese mecaniscista, que compreende a função a partir da estrutura do órgão, não explica a evolução do organismo. Se este, ao contrário, é compreendido como um pólo no campo do comportamento, não há dificuldade em pensar que uma reestruturação do meio é acompanhada por uma reestruturação do organismo: "Entrevê-se assim a unidade dos problemas de ontogênese e de fisiologia. A explicação do funcionamento pela estrutura material não vai longe porque parece arbitrário que esta estrutura seja precisamente aquilo que ela é. A teoria da Forma coloca ao contrário em sua origem a estrutura de um *processo físico* que não tem mais nada de acidental, já que ela não é senão a expressão de leis dinâmicas; ela faz compreender ... como a destruição da estrutura material (ou seu desequilíbrio com relação a um meio modificado) pode terminar, através da atuação das mesmas leis, numa restauração parcial ou numa correção da função[26]".
A noção de campo psicológico foi pensada por Kurt Lewin na mesma perspectiva que o campo de comportamento de Koffka. Cumpre, aliás, recordar que foi Lewin quem criou a expressão d *"dinâmica de grupos"* e fundou a escola que leva esse nome.
A dinâmica psicológica tem em comum com a dinâmica física, tal como foi

concebida por Galileu, o reconhecimento que "a situação assume tanta importância quanto o objeto. Os vetores que determinam a dinâmica de um fenómeno não podem ser definidos senão em função da totalidade concreta, que compreende ao mesmo tempo o objeto e a situação[27]". Tal concepção significa concretamente que só se pode abordar a conduta de um indivíduo ou de um grupo situando-o em seu *campo,* que Lewin denomina também "espaço de vida". Esse campo psicológico compreende assim duas regiões principais: a pessoa ou o grupo e o ambiente, regiões que são funções uma da outra e, portanto, interdependen-

26. P. Guillaume, op. cit., p. 132.
27. K. Lewin: *Psychologie dynanúque,* trad. M. e C. Faucheux, Paris, P.Ui\, 1967,p.51.



Se analisamos as relações entre a pessoa **e** o grupo, constata-ue es te não é um agregado de indivíduos, mas um organis-
cuia estrutura é constituída precisamente pelo campo psicoló-
. . os objetivos, as ações, as possibilidades, as normas, etc. dos
• divíduos se organizam no grupo num sistema de tensões positi-
ou negativas, correspondentemente ao jogo dos desejos e das oibiçoes pe io qual grupo e indivíduos tendem ao seu equilíbrio respectivo. Da mesma maneira, o campo psicológico do grupo situa-se num "campo social" com o qual mantém um jogo análogo de tensões.

Sendo a ecologia o estudo das relações entre um organismo e o meio no qual ele está situado, meio sem o qual não poderia aliás subsistir, Lewin denominou "relação ecológica" este jogo de tensões entre os diversos campos[28]. Esta concepção de um espaço dinâmico permite definir um conjunto de variáveis rigorosas **e** ordenadas umas às outras, a partir das quais podem-se constituir diversas hipóteses sobre as variações de equilíbrio de um grupo, hipótese possível aliás de verificar em grupos experimentais. Com isso, Lewin pensava poder dar ao estudo da dinâmica psicológica o mesmo rigor científico que Galileu havia dado à dinâmica física. O que, sem dúvida, significava chegar a esse tipo de "geometria da vivência" que Husserl havia declarado impossível.

**O naturalismo da Gestalttheorie**

A filosofia derradeira da teoria da Forma não rejeitou afinal o fisiologismo de Watson senão para terminar numa espécie de fisi-cismo ilustrado notadamente pela tese do *isomorfismo.* Esta tese consiste em conceber as três noções de forma - física, fisiológica e psíquica — que sabemos estar em correspondência, como devendo ser compreendidas num campo único, o qual é preciso pensar como um campo físico: "A expressão: campo psicológico ou cerebral, deve ser considerada como mais que uma simples metáfora e» * bem que a descrição de seu dinamismo permaneça abstrata, é nurn sentido puramente físico que é preciso compreendê-la[29]".

28. Cf. id., Introd., p. 18.
29. P. Guillaume, op. cit., p. 112.



Trata-se, com efeito, de evitar o paralelismo que justaporia as diferentes ordens de forma, como, no caso de percepção de uma árvore, sua forma física externa, a forma correspondente nas estruturas cerebrais e a forma mental no psiquismo que é consciência da árvore percebida. Com efeito, como poderiam essas formas entrar em relação, se fossem paralelas? Graças à unidade do campo, ao contrário, todo dualismo ou pluralismo é excluído da compreensão do fenómeno que pode ser ao mesmo tempo, por

sua estrutura unitária, fenómeno físico, fisiológico e psíquico ou, para resumir, fenómeno psicofísico. É nessa perspectiva que Koffka compreendia seu projeto de uma *psicologia integrante:* "Em nossa concepção, os processos psico e fisiológicos, ou antes os processos psicofísicos, são organizados segundo relações intrínsecas ou internas, o que quer dizer que em nossa concepção a psicologia e a lógica, a existência e a verdade, não pertencem mais a dois domínios ou dois universos do discurso verdadeiramente diferentes, entre os quais nenhuma relação inteligível poderia existir. É aqui ou nunca que a psicologia poderá desempenhar o papel de integração que lhe conferimos no início de nosso trabalho[30]". Compreende-se que Husserl não tenha jamais aceitado essas conclusões que, como acontecerá em certas formas do estrutura-lismo, tende a reduzir a consciência e o sujeito a uma simples dinâmica de estruturas naturais. Se a significação e a intenção são reduzidas aos fenômenos psicofísicos e explicadas como tais, trata-se, com efeito, de um retorno evidente ao psicologismo que Husserl não cessou de combater.

Entretanto, a despeito de suas conclusões, a teoria da Forma, proveniente da fenomenologia, inspirará a forma nova que esta vai assumir em Merleau-Ponty: "Nosso objetivo, escreve este último, é de compreender as relações da consciência e da natureza, orgânica, psicológica ou mesmo social[31]". Se essa compreensão deve se operar pela análise fenomenológica que se desenvolverá notadamente na *Fenomenologia da Percepção,* ela começa por "baixo", isto é, por uma análise do comportamento que tomaco-

30. K. Koffka, *Principies of gestalt psychology,* p. 570. Cf. Merleau-Ponty, *Les sciences de thomme et Ia phénoménologie,* op. cit., p. 37.

31. *Lastructure du comportement,* Paris, P.U.F., *6-* ed. 1967, p. 1.



ponto de apoio os trabalhos de Watson e dos teóricos da For-$_{mã}$ A vantagem da noção de comportamento é "que ela é neutra com respeito às distinções clássicas entre o 'psíquico' e o 'fisioló-eico' e pode, portanto, nos dar a oportunidade de defini-los de

Do comportamento do homem no mundo, se poderá passar à percepção do mundo, ambos sendo primeiros e interdependentes, como também o mostraram os psicólogos da Forma. Mas se esses primeiros dados, muito embora extraídos pela ciência, são neutros, remetem a uma experiência que antecede as próprias posições da ciência e notadamente a ideia que o cientista implicitamente se faz da objetividade e do real. A fenomenologia se dará então por tarefa mostrar que, antes de toda concepção filosófica ou científica, o homem é de início ser-no-mundo, "debate ou explicação com o mundo" e que não se pode privilegiar nem a consciência, como o fazem as correntes idealistas e como o próprio Husserl tende a fazê-lo, nem o mundo, como o supõem as "concepções científicas segundo as quais eu sou um momento do mundo[33]". Assim, se poderia dizer que Merleau-Ponty procura corrigir, com os resultados da *Gestalttheorie,* o escolho do idealismo que espreita a fenomenologia transcendental de Husserl (o mundo é absorvido pela consciência que o constitui) e, pela fenomenologia, o escolho do naturalismo que espreita a *Gestalttheorie* (a consciência é absorvida pelas estruturas naturais que a definem).

32. Id., p. 2.

33. *Phénoménologie de Iaperception,* op. cit., Prefácio, p. III.

## Capítulo 3 UMA METODOLOGIA DA COMPREENSÃO

Se a noção dejntencionalidade é central para a fenomenologia, ela não pode se transformar num simples campo psicoffsico sem comprometer com isso a própria ideia de fenomenologia. É, ao contrário, restaurar a intencionalidade em seu sentido óbvio,! isto é, como visada da consciência

e produção de um sentido, que a fenomenologia poderá perceber os fenômenos humanos em seu teor vivido. Não nos admiraremos pois, de que rejeitando as consequências extremas da teoria da Forma, outros pesquisadores tenham, ao contrário, tentado restituir pela fenomenologia a *dimensão subjetivo* que distingue os fenômenos humanos dos naturais. Essas tentativas, embora diversas quanto ao seu modo e seu objeto, têm ao menos em comum o fato de terem esboçado o que se poderia chamar uma metodologia da compreensão nas ciências humanas.

## INTENÇÃO E COMPREENSÃO

O tema do "compreender", que não foi criado pela fenomenologia, deu ensejo, desde o século XIX, a inúmeros estudos e ^scussões, que loachim Wach tentou divulgar na obra que leva Precisamente por título *"O Compreender"*[1]. A fenomenologia, Portanto, não fez mais do que trazer a sua contribuição a um tema

1- *DasVerstehen,* 3 vols., Tubingen, 1926-1933.



***L***

particularmente debatido e não se pode dizer que sua contribuição tenha fechado nem mesmo simplificado a discussão: "Quem hoje quisesse empreender uma obra sintética e passar em revista todas as publicações que até este dia apareceram contra ou a favor do 'compreender' enquanto método científico teria necessidade, não de três, mas de ao menos 6 volumes[2]". Por isso nós nos contentaremos em ressaltar em que a ideia de *intenção* está no fundamento do compreender tal como o supõem as investigações que se recomendam da fenomenologia nas ciências humanas.

### O humano deve ser compreendido

Observaremos, pois, de início que convém falar de compreensão quando o fenómeno a compreender é animado por uma intenção. Não diremos de um geólogo que ele procura compreender uma pedra; sua tarefa será somente a de analisar sua composição e determinar a época de sua formação, investigar sua proveniência, etc. Bem diferente será, ao contrário, a atitude de um arqueólogo ao encontrar um sílex lascado da idade paleolítica: o sílex não remete somente as leis físico-químicas e geológicas, como todas as pedras, mas à *intenção* do homem pré-histórico a que serviu de ferramenta. Não temos mais a ver, consequentemente, com um objeto natural, mas com um objeto cultural dotado de uma significação, porque a forma que lhe foi dada trai a intenção do artesão. Desse objeto diremos que deve ser compreendido, isto é, situado no meio humano que lhe dá seu sentido, -que materializa nele a intenção em direção à qual procuramos remontar. O pesquisador estará, aliás, tanto mais consciente do caráter significan-te do objeto quanto menos desvendada ainda estiver essa significação; o objeto se propõe a ele como um enigma, isto é, como uma questão dirigida ao autor ausente que deixou sobre sua obra o vestígio de uma intenção desaparecida: o que quis ele fazer? O que quis ele dizer?

Ora, se já o artefato deve ser compreendido porque uma intenção se revela, através dele, quanto mais deverão sê-lo os com-

2. Stephan Strassen *Phénoménologie et sciences de Thomme. Vers un nouveles-pritscienâfique,* trad. Arion L. Kelkel, Paris, B. Nauwelaerts, 1967.



ortamentos que nos propõem, não mais objetos, mas os próprios sujeitos! Por mais afastados ou diferentes de mim que sejam esses sujeitos, considero, jjelo fato de serem humanos, logo racionais, aue o~seu comportamento pode ser compreendido porque exprime 5rna Intenção que

me é acessível. E, sem dúvida, se daria o mesmo, como o sugeriu Husserl, com todo ser racional não humano ^cõm o qual eu pudesse entrar em comunicação. Compreender um comportamento é percebê-lo, por assim dizer, do interior, do ponto de vista da intenção que o anima, logo, naquilo que o torna propriamente humano e o distingue de um movimento físico. As palavras de Durkheim segundo as quais é preciso tratar os fatos sociais "como coisas" foram citadas muitas vezes. Se aproximássemos essa afirmação da afirmação de Husserl que exige uma volta "às coisas mesmas", seríamos obrigados a dizer que essas "coisas" que são os fatos sociais e os fenômenos humanos em geral não são precisamente coisas no sentido de Durkheim, já que a coisa-objeto só pode ser captada do exterior. Assimilar os fatos humanos aos objetos físicos equivale a deixar deTadb a dimensão subjetiva e intencional que, precisamente, os torna humanos. Ora, é exatamente o humano em sua essência que a fenomenologia procura perceber.

**O risco de equívoco: um ponto de encontro entre fenomenologia** e **psicanálise**

Entretanto, para captar a profunda intenção de uma atitude ou de um ato e, portanto, para compreendê-los, bastará deixar-se impressionar por sua aparência imediata, limitar-se à intenção simples que o sujeito enuncia? Nesse caso seríamos todos fenomenó-logos assim como Monsieur Jourdain faz prosa. De fato, sabemos que podemos nos enganar quanto às intenções de outrem e, ainda roais, que ele mesmo pode se enganar quanto às intenções de ou-treni e, ainda mais, que ele mesmo pode se enganar quanto às Próprias intenções. Pode mesmo acontecer que um comportamen- | to não tenha nenhum sentido aparente e que sejamos levados a \ tratá-lo como desprovido de sentido, o que ocorre com certas ati- / tudes neuróticas ou psicóticas. Cumpre, pois, admitir que a com- ( Preensão de outrem e a própria compreensão de si vai de encon-



tro a uma opacidade difícil de reduzir, que o sentido aparente de , um comportamento dissimula um sentido mais profundo e que, muitas vezes, a clareza de uma intenção não é mais que uma cla-leza enganosa.

A razão disso é que os sujeitos humanos não são espíritos puros e intemporais. Se a consciência fosse pura transparência de si para si, se ela se contivesse toda inteira dentro do instante em que manifesta sua intenção, esta seria perfeitamente dominada e não lançaria raízes fora do momento em que a consciência a formula. f Mas a vida psíquica antecede e excede a reflexão consciente, ela •v comporta formações antigas que lhe escapam e determinam sua l visada antes que ela tenha podido esclarecê-las refíetindo-as. Ora, quanto a esse ponto descobrimos uma convergência manifesta entre a fenomenologia e a psicanálise freudiana, o que talvez não surpreenda tanto se lembrarmos que Freud foi, como Husserl, aluno de Brentano.

É preciso antes de mais nada lembrar-se aqui da teoria hus-serliana da constituição. Husserl disse, com efeito, em suas últimas obras[3], que não somente o mundo é constituído, recebe seu sentido de mundo numa consciência ou sujeito, mas que o próprio sujeito se constitui, que ele deve pois se conquistar pela reflexão í sobre sua própria vida irrefletida. Eis por que Husserl distingue duas espécies de intencionalidade: uma *intencionalidade temática,* que é saber do objeto e saber deste saber sobre o objeto e uma *intencionalidade operante* ou "em exercício", que é a visada do objeto em ato, não ainda refletida. A primeira esforça-se por alcançar a segunda que a precede sempre, mas sem jamais consegui-lo. A Reflexão,

logo, o saber consciente, só se exerce sobre esse fundo de irreflexão, nessa dimensão de vida que já é sentido, porque visada de objeto, que já é uma perspectiva sobre o mundo, mas sentido ainda não formulado e que, afinal de contas, nenhuma fórmula poderá nem recuperar nem conter. Ora, não evocará esse sentido, mais primitivo que todas as suas transcrições conscientes, o incosciente freudiano?

Ademais, Husserl introduziu nas *Meditações cartesianas* (§§ 37-38) a noção de *génese passiva* que confirma essa aproxi-

3. Essencialmente as *Mediações cartesianas e a Crise das Ciências europeias.*



mação. Se entende por *génese ativa* a prática da consciência pela nual "o eu intervém enquanto engendrando, criando e constituindo por intermédio de atos específicos do eu[4]", isto é, produzindo ou reproduzindo através de seus próprios atos os objeto s de conhecimento (como o conjunto pelo ato de coligir, o número pelo ato de enumerar, etc.) a *génese passiva* será o "já formado", o "já pronto", a partir do qual essas visadas superiores são possíveis. A consciência não constitui seus objetos *"ex nihilo",* mas a partir de uma matéria primitiva, feita de associações perceptivas e de hábitos, que por sua vez se constituiu durante a aprendizagem esquecida da infância É o curso dessa história que a reflexão fenomenológica deve remontar para atingir a fundação primeira *(Urstiftung)* que investe obscuramente todas as visadas. Essa é o implícito, o "co-visado" sem cuja explicitação cada visada cognitiva, como também voluntária ou afetiva, conservará uma opacidade irredutível: "E a forma final das explicitações que poderiam constituir o objeto enquanto nossa posse permanente, enquanto sempre e de novo acessível. Essa forma final... remete ela própria à sua formação primeira. Tudo o que é conhecido remete a uma tomada de consciência original[5]". Vale dizer que a consciência só se tornaria transparente a si própria, plenamente autocompreensi-va, se pudesse assumir na reflexão o irrefletido de sua vivência desde as origens, já que a unidade do eu não é a do instante pontual, mas a de toda a sua história: "O ego se constitui para si mesmo, por assim dizer, na unidade de uma história[6]".

Tal aproximação[7] não significa que a fenomenologia se encontre em todos os pontos com a psicanálise. Além do fato que o método analítico de Freud, de objetivo terapêutico, é inteiramente distinto do método reflexivo e redutivo de Husserl, de objetivo filosófico, a fenomenologia se afasta por princípio da psicanálise, se esta concebe o inconsciente como uma infra-estrutura cujo dinamismo poderia ser interpretado nos termos de um pensamento

4. *Méditations cartêsienes,* op. cit., p. 65.
5. Id.,p. 67.
6. Id.,p. 64.
7. Sobre a aproximação com Freud, cf. Ricoeur, *De tinterprétaúon. Essai sur Freud,* Paris, Seuil, 1965, p. 366 sq. Encontrar-se-á de uma maneira mais extensa nes-s uma análise da relação entre fenomenologia e psicanálise.



causal, como um sistema de forças impessoais assimiláveis às forças físicas. O fenomenólogo, que fala de intenção e de sentido, dificilmente se reconhecerá nas metáforas energéticas de pulsão, recalque, investimento, etc. de que se utiliza a psicanálise. Mas significará isso que a psicanálise só pode traduzir o sentido e a intenção numa linguagem física? Diz Freud que a significação não é senão uma energética ou que o que se traduz como energética já é significação? Conhecemos a fórmula célebre de Lacan segundo o qual "o inconsciente é estruturado como uma linguagem"; assim

amplia-se o sentido às camadas pré-reflexivas da vida, funda-se a linguagem consciente sobre uma linguagem mais original. Aliás, o próprio Freud diz a propósito dos atos falhos que "a deformação que constitui um lapso tem um sentido", o que corresponde a considerar o lapso, quanto a seu efeito, "como um ato psíquico completo tendo o seu objetivo próprio, como uma manifestação tendo seu conteúdo e sua significação próprios[8]". Eis por que a fenomenologia, embora ela não seja a psicanálise, pode encontrar nesta última uma técnica de análise de que ela não dispõe; e, em compensação, ela pode esclarecê-la quanto à sua significação e seu alcance verdadeiro: "Mesmo em Freud, escrevia Merleau-Ponty, seria um erro acreditar que a psicanálise exclui a descrição dos motivos psicológicos e se opõe ao método fe-nomenológico: ao contrário, ela contribuiu (sem o saber) para desenvolvê-lo ao afirmar, segundo a expressão de Freud, que todo ato humano 'tem sentido' e ao procurar em toda parte compreen-íleFò acontecimento em lugar de ligá-lo a condições mecânicas[9]".

EXPLICAÇÃO E COMPREENSÃO A aproximação entre fenomenologia e psicanálise faz parecer
que, se o
des, a do sujeito que procura conhecer e a do sujeito que deve se tornar objeto de conhecimento, essas intencionalidade!? não se en-

8. S. Freud: *Introduction à Ia psychanalyse,* trad. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961, p. 45.
9. Merleau-Ponty, *Phênoménologie de Ia perception,* op. cit., p. 184.



contram-©spontaneamente. Sua junção, e portanto a compreensão supõe da parte da consciência cognoscente uma elaboração científica que permitirá reduzir a distância que a separa da consciência a conhecer. Ora, os métodos utilizados não são necessariamente da alçada da fenomenologia. Coloca-se, pois, a questão de como articular a compreensão, tal como a fenomenologia a concebe, com essa fase^xpjjcativa_da qual não se pode prescindir.

**Necessidade** e **limites da fase explicativa**

Suponhamos uma atitude patológica como o riso histérico. A primeira compreensão ou pré-científica, de tal riso faz o homem normal supor que esse riso ressoa estranhamente, que ele tem uma outra significação a que o riso provocado por uma cena cómica. Diremos que compete ao psiquiatra ^cjaiOBreender esse riso em função de outros sintomas que permitirão situá-lo no quadro clínico da histeria. Mas este quadro deve ter sido ele próprio elaborado após numerosas observações, comparações e experiências ■ que não dependem da compreensão primeira. Entre a atitude ou o discurso delirantes do doente e, o discurso do psiquiatra sobre o delírio interpõe-se uma fase explicativa sem a qual o sentido do comportamento patológico não aparecerá. Seja ainda o fenómeno de *nagualismo* ou tótemismo individual, pelo qual, em certas povoações, um indivíduo e não a tribo inteira, se identifica com um animal contraindo com ele vim laço misterioso e sagrado. Quem quer que entre em contato com o primitivo dotado de um "na-gual" poderá constatar esse laço; mas esta constatação permanecerá ela própria a ser compreendida, assim como a do riso histérico. Caberá ao etnólogo elaborar a partir de observações e determinações estatísticas um sentido desse comportamento que escapa ao observador assim como, aliás, ao próprio sujeito[10]. Esse sentido será uma visão científica do fenómeno explicando a partir de determinações ocultas o sentido aparente sobre o qual arriscávamos nos equivocar ou que nos permanecia muito simplesmente incompreensível.

10. Exemplo citado por S. Strasser, op. cit, p. 191.

Mas vemos agora que questão se coloca: se esse sentido só é um enunciado de relações causais, se ele é explicação pelo desvelamento de relações que escapam à consciência do sujeito, poderá ele se tornar compreensivo conforme as exigências da fenomenologia? A objetivação científica que foi necessária para remediar as insuficiências da compreensão imediata, não terá ela esvaziado toda dimensão subjetiva e, portanto, toda possibilidade de compreensão nova?

Esse seria o caso se o sistema de ideias objetivo no qual o fenómeno humano é pensado deixasse se perder sua dimensão humana e transformasse, por exemplo, num simples fenómeno fisiológico ou físico: "Se a realidade é inserida num sistema de ideias em que o humano enquanto tal desaparece completamente, esse sistema não convém aos objetivos das ciências humanas. Assim, pode-se conceber uma descrição do movimento que seja aplicável tanto ao homem quanto ao elétron. Ela seria válida para o pesquisador que quer saber o que *6* a 'locomoção'; mas, em compensação, ela nada nos ensina sobre o homem que foge e sobre a multidão que o persegue. Ela nada nos ensina sobre o que importa ao sociólogo enquanto sociólogo[11]". Longe, pois, de se substituírem à compreensão, os dados explicativos devem levar a uma compreensão de ordem superior, isto é, a uma intuição do sentido humano do fenómeno estudado, intuição que, ela própria não pode se arraigar senão uma intuição do humano como tal ou, como diz Binswanger, do *ser-homem (Menschsein).*

Um **exemplo de compreensão em psiquiatria**

Encontraríamos em numerosos setores das ciências humanas aplicações desse tipo superior de compreensão. Nós nos limitaremos ao domínio da psiquiatria no qual, em conjunção com a psicanálise, a fenomenologia deu lugar aos notáveis trabalhos, especialmente os de L. Binswanger na Suíça e de E. Minkowski na França. Um exemplo tomado a este último nos permitirá perceber o sentido e o alcance da fenomenologia compreensiva.

11. Id.,p. 172.



Em seu livro *Temps vécu (Tempo vivido)* o Dr. Minkowski evoca sua permanência, durante dois meses, dia e noite, junto a um esquizofrênico melancólico de quem era o médico particular[12]. Uma primeira compreensão do doente é a compreensão espontânea do familiar que'se vê face a uma conduta desnorteante e que não pode se impedir de reagir segundo seu próprio humor: "Não podemos conservar uma atitude médica vinte e quatro horas sobre vinte e quatro. Por isso reagimos face ao doente como as outras pessoas que o cercam. Compaixão, doçura, persuasão, paciência e cólera aparecem cada uma por sua vez". A consciência do familiar e a do doente são como dois universos heterogéneos: "São como duas melodias executadas simultaneamente; essas duas melodias são tão desarmônicas quanto possível".

Mas o familiar é também médico; a esse título ele faz um quadro clínico como ele o teria feito se tivesse recebido o doente em consulta: "Delírio melancólico acompanhado de ideias de perseguição e de interpretação muito extensas... O doente manifesta ideias de ruína e de culpabilidade... Um castigo atroz espera-o por seus crimes... Todo o mundo está a par de seus crimes e conhece o castigo que o espera; todo o mundo, aliás, com exceção de sua família, tomará parte nele de uma ou de outra maneira... A essas ideias de rufha, de culpabilidade, de castigo iminente, vêm juntar-se interpretações. É 'a política dos restos', como ele diz, política

que foi instituída especialmente para ele. Todos os restos, todos os detritos são postos de lado para um dia serem introduzidos no ventre e isso no universo inteiro".
Além disso, esses sintomas estão sujeitos às variações que o médico nota, assim como os fatores particulares que determinam essas variações, fatores constituídos no mais das vezes pela atitude das pessoas que cercam o doente. Mas, se o quadro dos sinto-
12. *Données psychologiques et données phênomênologiques dans un cos de mé-lancolie schizophrênique* em *Le Temps Vécus,* Neucbâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, P-169sq.

mas e de suas correlações faz conhecer a doença, constituirá ele por si próprio uma compreensão do doente? Mesmo de posse do quadro clínico, o psiquismo do médico permanece estranho ao do doente enquanto não houver respondido à questão: *"Onde se produz a defasagem de seu psiquismo com relação ao nosso"?*
O diagnóstico, por mais preciso que seja, não se basta, pois, a si próprio, como seria no caso de uma simples doença orgânica; se, mesmo de posse dele, o médico fica exterior ao psiquismo do doente, é que ele ainda não consegue perceber o que distingue a_vwén«g__dcLfisquizofrêriico_<ia <jq homem normal. Precisemos ciem que perceber do interior essa vivência não significa para o médico reproduzir nele o universo mental do doente, pois todo o mundo admitirá que não é preciso se tornar esquizofrênico para compreender a esquizofrenia. Trata-se de descobrir$_x$_além dos_dfe dos objetivos e com sua ajuda, qual é a fundamental dimensão do *ser homem* ou do *estar no mundo,* pela qual é detinidQ o existente humano, que se encontra perturbado pela doença. É sobre o fundo dessa intuição - que o médico encontrará em si próprio e não no quadro clínico — que poderão ser *compreendidos* os dados objetivos do diagnóstico.
No caso, o quadro clínico de nosso doente apresentava um forte sentimento de culpabilidade acompanhado da ideia de um castigo iminente. Esta iminência terrificante aparece como uma certeza dominante que transforma no doente o sentido do tempo: não há mais nada a esperar, "o futuro está barrado". Ora, não encontrávamos em nós experiências análogas que poderiam nos colocar no caminho da compreensão? "Experimentamos algo análogo nos momentos de desencorajamento e de esmorecimento. A ideia da morte, esse protótipo da certeza empírica, se instala então, barra o futuro e domina a nossa vida". A diferença é que em nós esse estágio é passageiro; logo a vida e o impulso pessoal / voltam a se impor. Ao passo que "é essa propulsão em direção ao / futuro que parece faltar totalmente ao nosso doente; daí sua atitu-*k* de geral... Ele construirá o presente sobre um futuro deformado, | ele não tomará o seu impulso do presente em direção ao futuro ! que ele não conhece nenhum limite".
v Um outro traço do quadro clínico era o delírio da perseguição. Não se poderá ligá-lo a essa ruptura de impulso que deixa

suieito impotente diante de um mundo que lhe recusa todo o futuro? O estado de passividade no qual nos mergulha a dor senso-rial permite-nos compreender este aspecto opressivo do mundo: "Nós não nos exteriorizamos mais agora, não procuramos mais deixar uma marca no mundo exterior, ao contrário nós suportamos, nos o deixamos vir sobre nós em toda sua impetuosidade e ele nos faz sofrer". O mundo, tendo deixado de ser um futuro aberto se converte inteiramente em espaço, mas num espaço gigantesco e hostil. O tempo estando morto, não contendo mais, por

conseguinte, nenhum futuro e nenhuma promessa, os objetos do espaço só podem se tornar formas ameaçadoras e esmagadoras: "A esfera de seus interesses imediatos é ilimitada no espaço, mas é barrada do ponto de vista do futuro; a nossa, pelo contrário, *4* limitada no espaço, mas não conhece limites no futuro". Situamo$ assim a distorção que separa do nosso universo do esquizofrêni-, co: ela se produz nessa dimensão essencial do homem que é o *ser-no-tempo.* Vemos assim que compis.ende£a.Méia_delirant^é "saber que ela não é construída de ponta a ponta pela imaginação", mas "que ela vem se implantar num fenómeno que faz parte de nossa vida e que entra fatalmente num jogo onde a síntese dessa começa a declinar".

Uma Psicopatologia fenomenológica será, pois, uma *intuição* do fenómeno patológico estudado, uma apreensão, através das noções que designam os sintomas e do sistema que essas noções constituem, da vivência que as noções indicam: "A força de olhar o objeto, sentir-se entrar nele". Nele se introduzir familiarmente *(sich einleben),* nele se fundir, em lugar de extrair e de enumerar propriedades e signos! Certamente, o fenomenólogo terá, ele também, necessidade das propriedades ou dos signos cuidadosamente apreendidos e descritos, mas ele não os quer por si pró-prios, com o objetivo de utilizá-los como elementos de conceitos, mas para, graças a eles, chegar sempre à intuição da coisa, à intuição do objeto[13]". Intuição que não é pura descrição subjetiva dos fenômenos em sua particularidade empírica, mas, no sentido de Husserl, intuiçãoda essência do fenómeno patológico, transcendendo suas manifestações particulares.

R „ [13]" Ludwig Binswanger,*Introducnon à tanalyse existentielle,* trad. J. Verdeaux e ■ [R]uhn, ed. de Minuit, 1971, p. 104.



Mas compreendemos também que a percepção da essêncig dessejenômeno, tal como ele investe a vivência pessoal do doente, deve ser compreendida como *modificação* de uma dimensão essencial da existência humana, com o que, apesar de seu caráter extraordinário, o fenómeno patológico permanece um fenómeno *humano* e, portanto, compreensível. Por isso, a fenomenologia patológica remete a uma fenomenologia da existência humana ou, no que concerne ao caso que citamos, a uma fenomenologia da temporalidade do homem. Aliás, é de fato uma tal fenomenologia que Minkowski tenta num segundo plano de seu estudo de casos particulares: "Como é que nós vivemos o futuro, independentemente e antes de todo saber? É o que tentaremos responder[14]".

Acrescentemos que o que vale em psiquiatria vale também para os outros domínios em que o homem está em questão.Jie[J]_£om efeito, um fato humano, seja ele individual ou coletivo, comporta sempre uma dimensão vivida, ele se distingue *por essência* de um fenómeno natural puramente objetivo. Eis por que, se os conceitos e os métodos tomados às ciências físico-matemáiicas podem permitir um tratamento preciso dos dados, por exemplo em sociologia, seus resultados deverão, para serem compreendidos, ser traduzidos, no final das contas, numa linguagem que não é a da ciência, mas a da experiência vivida. As formulações algébricas não dizem por si próprias nada de humano; elas se propõem somente a uma *interpretação* humana do fenómeno que elas trataram e é preciso com efeito ir até essa interpretação se o saber que elas subentendem pretende ser um saber do homem sobre o homem.

A grande questão que a fenomenologia coloca no princípio das ciências humanas é consequentemente a seguinte: "De que essas ciências são ciências?" É evidentemente fácil responder: "Do homem", mas é preciso ainda saber o que se deve entender por "o homem". Certamente, deveremos dizer que as ciências positivas podem contribuir para a elucidaçãoda essência do homem,

14. *Le Temps vêcu,* op. cit., p. 72.



jna nenhuma delas a define. Pois qual delas teria esse privilégio? Se só retemos como critério dados de ordem fisiológica, não é seguro que o chimpanzé deva ser excluído da humanidade; e se nos limitamos apenas a certos critérios de ordem cultural, não é seguro que os primitivos da Austrália devam ser incluídos[15]. Além disso, elas são por demais discordantes para que esta essência seja determinada pela soma de seus resultados, os quais precisamente não são adicionáveis. A menos que admitamos que elas tenham efetivamente dissolvido seu objeto e que chegou a época de anunciar "a morte do homem", cumpre reconhecer que essa essência é pressuposta, que ela não se deduz das pesquisas positivas, mas que ela deve ao contrário acompanhá-las e esclarecê-las. Sartre acrescentaria aqui que esta essência não é uma essência, que o homem não é senão *existência,* definição que será preciso examinar com todas as consequências que dela decorrem.

Mas antes disso tentaremos mostrar, sobretudo a partir das análises de Merleau-Ponty, como as ciências humanas se tornam compreensivas ao se fundarem sobre este *a priori* que é o mundo vivido, sobre este "conhecimento antes do conhecimento" que não é somente relação com o mundo, mas também relação com outrem. E talvez se revelará que a essência do homem se dissimu- j Ia num tal *a priori.*

## A **ideia** de **uma** socialidade **originária**

Quem diz compreensão diz possibilidade de acesso a uma vivência psíquica que não é nossa. Por sua vez, esta possibilidade de acesso remete a uma certa forma de coexistência com outrem, outrem que *está jâ-afe* com quem entretemos relações muito antes que estas relações tenham se tornado para nós objeto de reflexão, ^ra» que a questão da coexistência com outrem seja colocada significa que o sujeito pensante não é uma consciência pura tal como Poderia concebê-la um "idealismo transcendental consequente", ara tal idealismo, com efeito, "o mundo é isso mesmo que nos

P. 8.

Cf. J.P. Sartre, *Esqidsse d une thêorie des émotions,* Paris, Hermann, 1965,



representamos, não enquanto homens ou sujeitos empíricos, mas enquanto somos todos uma única luz e participamos do Uno sem dividi-lo[16]".

Husserl já esbarrou em suas últimas obras[17] com o problema do *alter ego,* que ele procura explicar ao mesmo tempo como *ego,* como sendo um eu e como *alter,* isto é, como sendo um eu que não sou eu. O problema para ele é, com efeito, sair da solidão filosófica à qual conduz uma filosofia do *cogito* que define o Eu apenas pelo pensamento que ele tem de si próprio. Assim definido, o Eu deve se resignar a ficar em si mesmo, já que o pensamento de outrem lhe é, por princípio, inacessível.

Ora, Husserl tenta passar - através de etapas cobertas de dificuldades que não podemos retraçar aqui — desse *ego monádico* evidência primeira e invencível na qual o mundo encontra seu fundamento, aos outros *egos* que são igualmente fundamento do mundo. O mundo receberá, pois, seu sentido, não de um eu único , que traria em si todas as luzes da razão, mas

da pluralidade das ! consciências, através do encontro e dos intercâmbios das quais o mundo acede à objetividade como sendo o *mesmo mundo* do qual todas as consciências participam. A constituição do mundo não é mais conseqúentemente um fenómeno subjetivo, mas um fenómeno intersubjetivo, o que conduzirá Husserl a ampliar a subjetividade transcendental àquilo que denomina uma *intersubjetividade transcendental.* O mundo não é minha representação, ele é nosso mundo ou, enquanto mediátiza os intercâmbios entre os sujeitos, um *intermundo,* como designará Merleau-Ponty.

Mas permanece em Husserl uma ambiguidade que ele não consegue eliminar. De um lado, ele conserva o projeto de uma constituição universal na qual todas as vivências receberiam seu sentido de uma consciência pura e adquiriríam portanto uma transparência total. Do modo como o idealismo o concebe, o sentido do mundo seria aqui puro pensamento e, em seu limite, pensamento perfeito. Mas isto significa supor que as vivências não mais conservam sombras, que o pensamento reduziu todas as

16. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de Ia perception,* op. cit., Prefácio, p. VI.
17. Cf. *Méditations canésiennes,* op. cit., 5^ meditação.



entre mim e mim mesmo, entre mim e outrem e que rtanto, a comunicação dos "Eus" reencontra a solidão do Eu scendental. pqjSj se não há mais senão um pensamento, sua unidade *é dada* por princípio e a comunidade que ele reúne, nada mais tendo a comunicar, não comporta mais alteridade em si mesma. Todavia, as vivências se dão sempre, como Husserl o observa por outro lado, à distância do sujeito que quer conhecê-las: distância de minhas próprias vivências com relação a mim mesmo, as quais se perfilam em meu passado e se modificam em função do presente; *a fortiori,* distância das vivências de outrem que só me são acessíveis pela mediação de seu corpo, estando o outro em sua própria presença tão longe de mim quanto está por sua ausência o eu passado do eu presente. É esta distância que toma a compreensão de outrem ao mesmo tempo necessária e difícil e a/y força a passar pelas incertezas da cultura e da História. <=-'

Mas não terá esta distância a ambiguidade de todas as mediações das quais o próprio é não unir senão separando? Pois, o que é distância e opacidade para o pensamento é também aquilo sobre o que o pensamento vai se apoiar para se tornar conhecimento efetivo. O conhecimento não repousa, com efeito, sen; sobre as amplas bases da vivência e, no que diz respeito precisamente ao conhecimento de outrem, sobre o que se poderia chamar uma *socialidctde originária,* isto é, uma maneira de ser com o o tro mais primitiva que toda sistematização do social pelo pensa{ mento. É assim, pelo menos, que Merleau-Ponty resolve a dificuldade contra a qual se chocara Husserl: "O social já está aí quando o conhecemos ou o julgamos. Uma filosofia individualista ou sociologista é uma certa percepção da coexistência sistematizada e explicitada. Antes da tomada de consciência o social existe_ surdamente e como solicitação[18]". Vale dizer quê, se a consciência está nô~centro da explicitação da vivência, ela já está como que envolvida por ela, não tem a iniciativa absoluta do sentido que enuncia, mas que este já está delineado na camada primitiva de nosso ser no mundo e com outrem. Por isso ajarefa dojfego-™gn<Slogo será antes a de desenterrar esse solo origjnaf, tal como aparecia ainda na ingenuidade da infância que a de seguir as ra-

18. *Phénomênologie de Iaperception,* op. cit., p. 415.

cionalizações com as quais o adulto o recobriu. Apoiando-se nos trabalhos de J. Piaget, Merleáú^onty"mostra que "percepção de outrem e o mundo subjetivo só são problema para os adultos. A criança vive num mundo que acredita ser de imediato acessível a todos os que a cercam; ela não tem consciência nenhuma de si própria, nem aliás dos outros, como subjetividades privadas; ela não suspeita que sejamos todos e que ela própria seja limitada a um certo ponto de vista sobre o mundo[19]".
Ora, estes "pensamentos bárbaros da primeira infância" não se desvanecem, como o crê Piaget, com a idade adulta, mas permanecem como o fundo obscuro sobre o qual se apoia e se destaca a verdade racionalizada, como a *doxa* (saber pré-racional) originária sobre a qual se fundará a ciência. Vê-se assim qual será a dupla tarefa da fenomenologia: de um lado, se tratará de explicitar, à medida que as ciências se desenvolverem, o elemento vivido que constitui seu objeto, já que, se elas criam novos métodos de análise, não criam seu objeto enquanto fato psíquico ou fato social. Este deverá, pois, assim como o mostramos, não somente ser explicado, mas compreendido em sua essência de Jenômeno vivido. Mas, de outro lado, se essa atividade compreensiva é ela própria obra do homem situado e encarnado e não de um espírito puro, ela deve por sua vez explicitada, já que o sentido que dá ãòs fenômenos se apoia sobre uma experiência vivida original que funda as descrições fenomenológicas, as quais iluminam por seu lado as racionalizações científicas: "Cumpre que estas descrições sejam para nós a ocasião de definir uma compreensão e uma reflexão mais radicais que o pensamento objetivo. À fenomenologia entendida como descrição direta deve se acrescentar uma fenomenologia da fenomenologia. Devemos voltar ao *cogito* para ir buscar um *Logos* mais fundamental que o do pensamento objetivo, que dá a este último seu direito relativo e ao mesmo tempo o põe em seu lugar[20]".
Esse *cogito* ao qual cumpre voltar não é um pensamento puro, ^pensamento de si mesmo. Ele é rico de toda essa experiência primitiva do mundo e de outrem sem a qual nenhuma descrição

19. Id.,p.4O7.
20. Id., p. 419.



menoldgica seria possível; eis por que o retomo a esse fun-[10] to equivale a se perguntar como a fenomenologia é possí-loso, a fazer uma fenomenologia da fenomenologia. É [6] bém aprender que esta camada primária de experiência que dá sentido ao pensamento objetivo não é uma camada "pré-lógi-ou mágica", como se a razão representasse um domínio autô-omo e separado, como se o *Logos* viesse de alhures. É das profundezas da vida que o precede e o envolve que vem o pensamento estando entendido que sua construções não conseguirão jamais conquistar e esclarecer perfeitamente aquilo que constitui sua própria fonte. Por isso pode-se dizer que "descobrimos com os mundos natural e social o verdadeiro transcendental, que não é o conjunto das operações constitutivas através das quais um mundo transparente, sem sombras e sem opacidade, se exibiria diante de um espectador imparcial, mas a vida ambígua[21]".

**A impossível objetividade**

Que o conhecimento de outrem se funde sobre uma experiência original de outrem, Max Scheler já o havia mostrado em sua teoria da *simpatia.* O outro não me é dado somente como um corpo no qual eu teria de projetar meus próprios estados psíquicos. Não tenho, com efeito, de recontruir por

analogia com as minhas as vivências de outrem, pois essas vivências são diretamente percebidas na expressão pela qual o outro as manifesta. A percepção de outrem não é a de um manequim cuja vida interior eu teria de imaginar, ela é a de uma *totalidade viva* e expressiva, de modo que, de imediato eu percebo, não os olhos, mas o olhar, não o rubor da face, mas a vergonha. A expressão não é somente um fenómeno físico ao qual eu teria de acrescentar a significação psíquica assim como acrescento o sentido à palavra que acabo de aprender; a expressão e seu sentido constituem uma só coisa. Mas que eu possa perceber a interioridade de outrem como sua alegria ou sua tristeza, na sua expressividade corpórea, significa também que eu não me identifico com outrem, pois nesse caso não sairia

21. Id.,p.418.



de mini mesmo, perceberia os seus estados como meus e não como os seus próprios. A *simpatia* será, pois, um modo de conhecimento que me permite *compreender* estados que não *experimento,* que eu talvez jamais tenha experimentado, assim como Buda compreendeu a pobreza e a miséria dos infelizes, quando ele ainda não experimentara senão prazeres e o conforto da riqueza[22]. Mas que eu seja por essência aberto aos outros *enquanto outros* significa também que me distingo dos outros, que a compreensão de outrem *é* feita também da distância que dele me separa: "A simpatia supõe precisamente uma certa distância fenomenológica entre os *eus,* distância que a fusão ou a identificação abole[23]".

Ora, as análises de Merleau-Ponty encontram-se com as de Scheler pois em ambas meu acesso a outrem aparece como um dado primeiro e não como uma reconstrução de sua vivência na esfera fechada de minha representação. Mas, por outro lado, este acesso só é compreensão se não for assimilação, logo, se ele, longe de fazer desaparecer minha distância com relação a outrem, a revelar como essencial.

Mas, manter tal distância significa que a situação intersubje-tiva não pode ser inteiramente "subjetivada", convertida em ideia na consciência de um dnico sujeito nem tampouco inteiramente "objetivada", convertida em coisa. Pois, pensá-la como simples "para si", à maneira do idealismo ou como simples "em si", àmaneira de um realismo naturalista, é não atingir a "dimensão de existência" que constitui o social antes de toda apreensão cientifica; é rebaixar o *ser-ccn-outrem* ao esquema abstrato no qual se deposita o saber com a pretensão de valer sempre e em todo lugar.

A este respeito, Merleau-Ponty critica a redução que, em suas *Formas elementares da vida religiosa,* Durkheim fazia o religioso ao sagrado e do sagrado ao social, o religioso não sendo, segundo ele, senão uma forma evoluída do sagrado e o sagrado a maneira pela qual a sociedade totêmica toma consciência de sua coesão. Ora, "não ganhamos nada em fundar o religioso ou o sagrado sobre o social, já que encontramos no social os mesmos pa-

22. Cf. M. Scheler, *Natwe et formes de Ia sympathie,* trad. M. Lefebvxe, Payot, 1971, p. 75.

23, Id., p. 37.



tadoxos, a mesma ambivalência, a mesma mistura de união e de repulsão, de desejo e de temor que já se encontrava no sagrado e e cr iava problemas[24]". De fato, se quisermos retomar o movi-; mento pelo qual os homens assumem suas condições de existên-cia as elaboram e as aperfeiçoam num universo original de insti- j tuições e (j e valores, "cumpre-nos ainda uma vez rever nossa ideia do conhecimento científico e objetivo: em seu mais alto ponto, o conhecimento sociológico, assim como o

conhecimento de alguém, exige que retomemos, guiando-nos por todos os indícios objetivos, a atitude humana que faz o espírito de uma sociedade^". M. Mauss já observara que os fenômenos materiais estão sempre, numa sociedade, em conjunção com os fenômenos mais espirituais e que estes últimos não podem ser esquecidos: '^Não se sabe jamais, acrescentava, aonde vai dar um fenómeno social: uma sociedade fará as malas e irá inteira embora porque ouviu falar de um mundo melhor[26]". Não se trata, pois, para o sociólogo ou o etnólogo, de realizar "o sonho de um conhecimento soberano", de alcançar uma objetividade absoluta, mas através dos dados objetivos, de "comunicar com uma maneira de ser". Com mais razão isto é verdadeiro para o historiador que não pode adotar, a respeito de um fenómeno histórico, o ponto de vista de Sirius, abandonando a si próprio os fatos e tratando-os a todos como sendo de igual valor, nem o ponto de vista de Deus, dando-lhes uma significação eterna. A história é ainda um problema de comunicação: "Compreender Rabelais seria reconstituir esse meio cultural que foi o seu e que não é mais o nosso; será, através de nossa própria situação histórica, encontrar em pensamento a dele[27]". Está, pois, entendido que o historiador, como o sociólogo, não sai de si próprio senão ficando em si próprio, isto ©» repensando em sua própria perspectiva o universo mental de uma época passada. A incredulidade do século XVI não é a do século XX; é, todavia, através da do século XX que o historiador

24. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens,* Paris, Nagel, 1948, p. 157.
[2]5. Id.,p. 158.
[2]<5. M. Mauss, *Manuel cf ethnographie,* Paris, Payot, 1967, p. 28. [2]'. M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens, op.ciU,p.* 162.



contemporâneo compreende a do século XVI e a compreende precisamente como diferente da do século XX, modo de compreensão que evidentemente não poderia ter sido a de um contemporâneo de Rabelais. Assim, ainda que as ciências humanas se desenvolvam ao infinito, nem por isso o homem terá jamais acabado de compreender o homem.

Perguntar-se-á sem dúvida como se pode conciliar tal conhecimento dos fatos humanos, segundo o qual o sujeito cognoscente está sempre "em situação", com a concepção husserliana da intuição das essências. Não serão essas, por sua objetividade e sua universalidade, a negação da perspectiva singular, logo desta dimensão existencial que Merleau-Ponty diz ser inerente ao conhecimento do homem? É verdade que em suas primeiras obras Hus-serl concede pouco lugar à História e suspeita que a colocação em perspectiva histórica, tal como a pratica, por exemplo, Dilthey, conduza ao ceticismo. A História, diz ele, não pode julgar uma ideia. E há sem dúvida, na crítica que o historiador faz de um fenómeno histórico, como a monarquia ou o cristianismo, uma intuição "turva" da essência da monarquia ou do cristianismo, essência que transcende todas a suas concretizações históricas.

Mas pode-se também fazer notar que Husserl chega cada vez mais a conceber a descoberta da essência dos fenômenos sociais e culturais como decorrente de uma compreensão prévia, logo, de uma penetração pelo sociólogo ou pelo historiador de culturas diferentes da sua.

^e_a^s^ciajejig[r]uaiijteudeal Qu_puro possível se jldescobre pela variação imaginária, esta.concerne menos a um_s_u-'1 Leito isolado que o sujeito que coexiste com significações estranhas, significações que não poderia ter imaginado sozinho e que vêmj^contrário despertar sua imaginação. É nesse sentido, aliás, que Husserl dirigia seus agradecimentos a Lévy-Bruni por ter feito o leitor de sua *Mythologie primitive* penetrar em universos cul-

turais inteiramente estranhos ao homem europeu e que este não poderia ter concebido, nem mesmo a título de puras possibilidades, se não tivesse ido investigar *in loco*[2]*. O sentido de um fenómeno não deve ser mais concebido, conseqíientemente, como um sentido eterno, independente das experiências concretas do

28. Cf. Les *sciences de t homme et Ia phénoménologie,* op. cit., p. 52.



sujeito. Pie se constitui, ao contrario, oor^o aquilo que faz a unidade das experiências reais em sua diversidade infinita, como õ horizonte de universalidade do qual o sujeito se aproxima através de todas as suas experiências. Não se trata para ele de arrancar-se à sua própria história para considerar a História do ponto de vista da eternidade, mas pela compreensão, de ampliar do interior sua própria história até a História em sua totalidade: "Não atingimos o universal abandonado nossa particularidade, mas fazendo dela um meio de atingir as outras, em virtude desta misteriosa afinidade que faz com que as situações se compreendam entre si[29]".

O que dizer então da essência do homem? Não podemos arrancá-la, como tampouco qualquer um dos fenômenos que dela haurem seu sentido, da vida e da História para contemplá-la numa pura transparência. Ela conserva a opacidade deste ser-no-mundo e deste ser com outrem nos quais ela é existência antes de ser saber, existência cujo sentido deve ser indefinidamente arrancado à opacidade do que ainda não tem sentido e talvez seja contra-sen-sõ: "O mundo humano é um sistema aberto ou inacabado e a mesma contingência fundamental que o ameaça de discordância o subtrai à fatalidade da desordem e impede que se desespere dele[30]".

29. *Sens et non-sens,* op. cit., p. 162.

[3]0. M. Merleau-Ponty.Humanisme *et teneur,* Paris, Gallimard, 1947, p. 206.

## Capítulo 4 UMA FILOSOFIA CRÍTICA DAS CIÊNCIAS

Vimos que, por sua preocupação de compreensão total, por sua busca do sentido do método praticado nas ciências humanas, a fenomenologia não era somente uma ciência entre outras. Pode-se chamá-la mais adequadamente e assim que Husserl a queria, uma *filosofia* acompanhando e subentendendo o exercício da ciência, a fim de que jamais se perca o projeto que a engendrou e que a mantém em ato: "Esta (a fenomenologia) não estuda os ob-jetos que o especialista das outras ciências considera, mas o sistema total dos atos possíveis da consciência, das possíveis apa-rições, das significações que se relacionam precisamente com es- [ ses objetos. Toda investigação dogmática referindo-se a objetos/ exige sua transmutação numa investigação transcendental[1]".

Mostramos que Merleau-Ponty, que encontrou uma parte de sua inspiração nas últimas obras de Husserl, sublima nessas obras a ideia que a intenção compreensiva não nasceu da ciência, mas a produziu, assim como tampouco nasceram da ciência os fenômenos a explicitar ou, mais globalmente, o mundo "no qual vivemos, nos movemos e estamos". Ora, esse mundo não é somente o mundo dos fenômenos humanos, psíquicos, culturais ou sociais, também o mundo físico que as ciências exatas da natureza [c]aptam. Nenhuma ciência, nem portanto o que se chama em geral [a] ciência, escapa à reflexão fenomenológica, já que toda ciência

1- E. Husserl, "Manuscrit de 1913", publicado em *Étudesphilosophiques.* jan-ol949$_p$3



nasceu sobre um solo "dado de antemão", foi construída sobre fundamentos

que a precederam. Voltando a Husserl, tentaremos mostrar como ele empreendeu essa tarefa de elucidação dos fundamentos da ciência, para com isso respondermos à questão: "O que é a ciência?" ou: "Qual é o sentido da ciência?"

## A CRISE DAS CIÊNCIAS

É sobretudo em sua última obra: *"A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental"* que Husserl desenvolve o tema de uma crise das ciências e, correlativamente, da investigação de seu sentido. Mas esse tema aflora em toda sua obra e já se explicita nitidamente em 1911: "As ciências da natureza não nos desvelaram em nenhum ponto o mistério da realidade atual, a realidade em que vivemos, agimos e estamos. A crença geral de que tal é sua função e que elas ainda não estão bastante avançadas para preenchê-la, a opinião segundo a qual elas poderiam por princípio realizá-la, revelou-se aos olhares profundos como uma superstição[3]". As comoções que se anunciam na Europa após 1930, a ascensão na Alemanha de um irracionalismo sob o qual o próprio Husserl terá de sofrer, precipitam esse sentimento de crise teórica que determina a crise política e cultural. Os filósofos e os cientistas não terão nessa crise sua parte de responsabilidade, eles cuja tarefa era a de serem os servidores da razão?

### Crise **das ciências e humanidade** em **crise**

Cumpre que nos entendamos sobre o sentido de "crise das ciências". Não se trata de repor em causa seu caráter científico, que o seu rigor e a sua fecundidade atestam suficientemente. É, muito ao contrário, a existência das ciências exatas e, entre as

2. *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und di£ transzendentale Phãnome-nologie,* Haia, M. Nijhoff, 1962. Trad. francesa da primeira e da segunda partes em *LesEtudesphilosophiques,* 1949, n$^{2}$s 2-3-4, por E. Gerrer.

3. E. Husserl, *Laphilosophie comme science rigoweuse,* op. cit., p. 170.



exatas, das matemáticas e da física, que constitui o modelo ideal que se deve entender por ciência. Se há crise aos olhos do cientista, esta só se deve ao progresso interno das ciências, à sua abertura às novas descobertas que não recolocam em causa nem as suas aquisições essenciais nem o seu método. E se um leigo fala aos cientistas sobre "crise das ciências" isto pode levá-los a protestar ou a sorrir.

E, no entanto, pode-se diagnosticar uma crise do ponto de vista da significação global da prática científica:

"Essa mudança de apreciação não concerne ao ca-ráter científico das ciências, mas ao que as ciências, ao que a ciência tomada absolutamente significou e pode significar para a existência humana. A maneira exclusiva pela qual a concepção do mundo do homem moderno na segunda metade do século XIX foi determinada pelas ciências positivas e falseada pela *'prospe-rity'* que a elas se devia significava o abandono cheio de indiferença dos problemas que são decisivos para um humanismo autêntico. As ciências dos fatos puros e simples produzem homens que só vêem puros e simples fatos[4]".

Tudo se passa como se a racionalização científica só pudesse tematizar o objeto negligenciando os sujeitos existentes, como se o estabelecimento das verdades objetivas deixasse a liberdade humana ainda mais desamparada em suas escolhas e em suas condutas: "Na angústia de nossa vida... essa ciência nada significa para nós. Ela exclui por princípio justamente os problemas que são os mais pungentes para os homens de nossa desventurada época, expostos sem defesa aos transtornos que colocam em questão seu destino: os problemas do sentido ou do não sentido de toda essa existência humana... O que tem a ciência a dizer sobre

a Razão e a Des-Razão, sobre nós homens enquanto sujeitos dessa liberdade?[5]"

4. *La Crise des Sciences*... trad. cit., p. 129.
5. Ibid.,p. 130.



As ciências da natureza nada têm a dizer, já que elas, por método, tratam apenas dos corpos e excluem a subjetividade. Mas as próprias ciências do espírito, na medida em que querem ser obje-tivas, evitam toda tomada de posição normativa, contentando-se em constatar o que é, sem apreciá-lo e sem sugerir o que deve ser. Um mundo em que Auschwitz ia ser possível deu testemunho suficiente, pouco tempo após a morte de Husserl, da impotência e dos limites da racionalidade objetiva num século que, sendo o da ciência, deveria ser também o da Razão.

E, a esse título, a história da Razão é sem dúvida a de um de-sencantamento, se pensamos nas promessas que ele trazia ao homem da Renascença que, em reação contra "a maneira medieval de existir", retomava ao humanismo antigo "a maneira filosófica de existir: o fato de dar livremente para si próprio, para toda sua vida, a regra fundada unicamente na razão, na filosofia[6]". Parecia então que, triunfante no conhecimento da natureza, a razão triunfaria por toda parte e, em especial, permitiria "uma reforma filosófica da educação e do conjunto das formas sociais e políticas da humanidade", o que foi, no elance do humanismo da Renascença, o sonho da filosofia das Luzes: "Nós possuímos, acrescenta Husserl, um testemunho imortal desse espirito no magnífico hino 'À Alegria' de Schiller-Beethoven. Hoje não podemos tentar compreender esse hino senão com acentos dolorosos[7]".

A crise se manifesta de fato como a ruptura de um mundo: o mundo da ciência, tal como a ciência o constitui e o vê, se destacou do *mundo da vida (Lebenswelt).* Que relação permanece entre o mundo de que fala o físico e aquele de que fala o poeta ou do qual todos falamos na linguagem da vida cotídiana? Ao menos não podemos pensar numa reconciliação sem analisarmos com maior exatidão as razões do divórcio.

**As razões da crise: o** esquecimento **das origens**

Uma fórmula poderia resumir o que Husserl pensa ser a causa do mal: a objetividade das ciências se perverteu em objetivismo.

6. Id.,p. 131.
7. Id.,p. 134.



O objetivismo é a ilusão ou "superstição", já denunciada ₙum artigo de 1911, segundo a qual a ciência poderia desvelar o "mistério da realidade" porque, contrariamente às outras formas He conhecimento, ela diz *o que é.* O discurso objetivo do físico, por exemplo, seria a expressão do ser-em-si das coisas e do mundo físico, em função do qual qualquer outro modo de apreensão dessa realidade deve ser relativizado, se não desvalorizado. Por ser objetivo, tal discurso é considerado como não sendo dito, no final de contas, por ninguém, como sendo o discurso do ser sobre si próprio e, portanto, sua verdade absoluta. É verdade que a ob-jetividade supôs a colocação entre parênteses do sujeito humano e dos modos de apreensão subjetivos da realidade. O cientista fala como se ele apenas emprestasse sua voz ao ser, como se este, em sua profundeza, fosse constituído pelos próprios esquemas e fórmulas que o cientista enuncia. O objetivismo esquece, por essa identificação do ser com a linguagem científica sobre o ser que a ciência é uma atividade do homem, que ela não está já pronta de toda eternidade como um bloco imutável ao qual teríamos mente que

aceder, mas que nós próprios a *constituímos* em nção de uma tradição e de um projeto humanos.
Mas, como esse esquecimento foi ele próprio possível? Hus-1 relaciona-o com o que chama a "matematização da natureza por Galileu[8]", Galileu representando aqui, para além de si próprio, esse início do século XVII que abre os tempos modernos e marca o advento da ciência.
Galileu edifica a física moderna sobre um terreno teórico já elaborado: o da geometria e das matemáticas que se haviam cons-tuído na Antiguidade. Ora, o mundo das idealidades geométricas matemáticas não desceu pronto do céu, ele nasceu da experiên-[a] do mundo sensível onde encontraremos corpos com formas eitas e variadas:
"No mundo visível que nos cerca, ao fixarmos abstratamente nossa vista somente sobre as formas espaciais e temporais, conhecemos 'corpos' - não corpos geométricos e ideais, mas precisamente *estes* corpos de
[8]- W.,§9,p.l46.


que temos experiência. Podemos transformá-los e nossa imaginação a nosso bel-prazer: mas, apesar *d* tudo, os possíveis puros e, em certo sentido, ideais qu$_e$ assim obtemos são tudo menos a possibilidades geométricas ideais, as formas geometricamente 'puras' q$_{Ue}$ podem ser inscritas no espaço ideal - os corpos 'puros', as retas 'puras', os planos 'puros', as outras figuras 'puras' e os movimentos e as deformações que se efetuam segundo figuras 'puras'[9]".
Essas formas puras ou "formas-limite" foram inicialmente concebidas com uma finalidade técnica: a de medir, para fins práticos, as formas reais cujas particularidades não se podiam levar em conta. Assim, conceberam-se retas, triângulos, círculos que permitiam, graças às suas propriedades ideais, operar sobre formas concretas "mais ou menos" retas, triangulares ou circulares. Mas, esse interesse prático ia se duplicar de um interesse teórico, já que essas formas ideais comportavam propriedades e leis próprias que podiam ser estudadas em si mesmas. Ademais, elas transmitiam sua exatidao aos fenômenos reais quando lhes eram aplicadas, como ocorreu desde logo com as previsões astronómicas. Tendeu-se, pois, a considerá-las como realidades autónomas e mais "objetivas" que a realidade sensível, já que era somente por seu intermédio que se podiam descobrir leis rigorosas a propósito dessa última. "Tudo isso sendo dado a Galileu", este "não sentiu a necessidade de aprofundar a maneira pela qual esse trabalho idealizador se produzira originalmente[10]". Ele construiu, ao contrário, suas pesquisas sobre a hipótese, consciente ou não que não somente as figuras, as relações espaciais e os movimentos se conformavam a esse método, mas que a natureza inteira em sua realidade concreta, com todas as suas propriedades e suas qualidades, podia ser traduzida em linguagem matemática. Não se tratava de "objetivar" somente as formas puras do espaço, do tempo ou do movimento, este quadro ou esqueleto ideal do mundo, mas ainda os seus *"plena" (Fulle),* sua própria carne repre-
9. Id., p. 147.
10. Id.,p. 152.


, peias qualidades sensíveis como as cores, os odores, os etc com seu grau de intensidade. Levantou-se a hipótese, [1] realizada e óbvia, que elas também podiam ser reduzidas in-tamente às grandezas mensuráveis e ser assim conhecidas e minadas em vez de ser simplesmente percebidas:

"O que experimentamos na vida pré-científica como cores, sons, calor, como peso, nos próprios obje-tos, o que apreendemos causalmente como radiação calorífica de um corpo que aquece os corpos em volta e assim por diante, tudo isso 'indica' fisicamente vibrações acústicas, vibrações caloríficas, logo, acontecimentos puros do mundo das formas[11]".
Assim se esboçava o projeto de uma natureza inteiramente latematizada compondo um conjunto racionalmente construído abre um número restrito de princípios ou de axiomas e na qual não mais haveria "causalidades isoladas", mas uma "causalidade exata universal[12]" ou determinismo universal. Em tal concepção o mundo é *teoricamente* dominado pelo pensamento puro e pode também vir a sê-lo *praticamente* por uma técnica de possibilidades ilimitadas.
Se o que Husserl critica sob o termo de objetivismo consiste em tomar essa construção ideal pelo mundo verdadeiro, isto é, realmente existente, cumpre atacar menos a ciência que a filosofia que lhe é subjacente. Pois, desde Platão, é uma tendência geral da filosofia tradicional buscar sob as aparências, sob o mundo da experiência cotidiana, mundo da opinião ou *doxa,* uma realidade oculta acessível apenas ao pensamento. De onde a tentação de considerar a verdade científica, no sentido rigoroso da física matemática, como a realidade substancial em face da qual os modos de apreensão subjetivos parecem ilusórios. E também a tentação, se tal é a realidade em si ou assim como Deus a vê, de construir a filosofia, ciência universal do mundo, como teoria racional, unificada *more geométrico[131]",* assim como o projetará Descartes
11. Id.,p. 232. !2. Id., p. 235. 13. *Die Krisis...,* op. cit., p. 62.

e o tentará Spinoza. Mas, desde que esta substrução metaffsica desmorone, como acontecerá após a crítica cética de Hume, a ciência perderá seu fundamento, continuando apenas como uma prátif a que progredirá, sem dúvida, em virtude de seu método ri-gore o, mas não será mais consciente de seu alcance, nem de seu sentido. Estará consumado o divórcio entre o mundo da ciência cada vez mais fechado sobre si mesmo e o mundo da vida em busca de uma racionalidade não encontrável.

## A **volta ao mundo da vida**

Na exclusão a que a ciência procede de todos os predicados práticos, axiológicos, culturais, com os quais os objetos assumiam sentido e valor para nós, manifesta-se que o mundo da ciência é um mundo sem vida.
No universo "galileano", o da física matemática, ninguém pode dizer que o tempo está bom, que o mar está calmo, as flores perfumadas e os frutos apetitosos. Não tem mais nenhum sentido falar de campinas, florestas, casas, instrumentos, pois ao observar o mundo sob aquele ângulo, é preciso "fazer abstração dos sujeitos enquanto pessoas que têm uma vida pessoal, de tudo o que é espiritual não importa em que sentido, de todas as propriedades culturais ligadas aos objetos na ação humana[14]". O mundo da ob-jetividade pura, "sistema material, real e fechado[15]", é um mundo inabitado e inabitável.
Não se tratará, certamente, para a reflexão fenomenológica de renunciar à objetividade científica, mas de reintegrar o mundo da ciência ao mundo da vida. Pois, se não encontramos a vida no mundo da ciência é talvez porque a ciência não é senão uma produção da vida e porque esta permanece com relação a uma prática que, no entanto, ela determina e que não basta, pois para explicar-se a si própria: "Não será um contra-senso e um círculo, es-creverá Husserl, querer explicar pelo método das ciências da natureza o acontecimento histórico 'ciências da natureza'?[16]". Po-

14. Id.,p.6O.
15. Id.,p.61
16. *Die krisis...,* Abhandlung Hl, op. dt., p. 318.



Hes colocar sem contradição como existente em si, logo, como independente de todo fenómeno cultural e anterior a todo fenómeno cultural uma concepção da natureza que é ela própria o produto da cultura?

Para dissipar a ilusão objetivista, é preciso fazer reaparecer o liame que liga a ciência ao mundo da vida, isto é, ao mundo coti-diano em que vivemos, agimos, fazemos projetos, entre outros, o da ciência, em que somos felizes ou infelizes. Ora, esse liame pode ser desvelado ao menos de duas maneiras.

Por um lado, no fato que as mais teóricas e as mais abstraías expressões só têm sentido relacionando-se a um tipo de experiência que Husserl chama "antepredicativa", isto é, anterior a toda formulação em conceitos e em juízos. Ora, esta experiência é a da percepção sensível, percepção do mundo no qual vivemos e dos objetos individuais que ele contém, sobre o "fundamento" da qual se constituem conceitos e juízos. As próprias categorias lógicas e matemáticas como relação, número, pluralidade, todo e parte, etc. derivam da ideia de "alguma coisa em geral", que remete por sua vez à percepção da coisa singular despojada de suas determinações singulares e específicas. As mais abstraías fórmulas, o pensamento mais formal, levam ao mais elevado nível a marca dessa origem, o que lhes permitirá conservar um sentido e, por exemplo, permitirá às matemáticas serem aplicáveis: "Toda aquisição da ciência, escrevia Husserl, funda seu sentido na experiência imediata e remete ao mundo dessa experiência[17]". A ciência, mesmo se a sua linguagem em nada se assemelha à do mundo cotidiano, não fala de um outro invisível e mais real; se ela quer dizer alguma coisa, ela fala deste mundo aqui, do mundo de nossa experiência viva no qual nasceu.

Por outro lado, não somente a ciência fala *àeste* mundo, mas ° próprio cientista fala *neste* mundo. Sem dúvida, pode-se observar de início que o cientista não é só cientista: ele tem uma vida de família, ouve música, joga golfe, tem opiniões políticas, convicções religiosas, etc. Mas, no próprio exercício de seu trabalho científico, ele não abandona o mundo da vida. Assim, quando Einstein utiliza em suas pesquisas sobre a relatividade as expe-

*Efahrung uni Urteil,* Hamburgo, 1948, p. 43.



riências de Michelson, ele só tem acesso aos aparelhos e aos seus resultados através de uma apreensão perceptiva que é a do comum dos homens: "Está fora de dúvida que tudo o que entra em função, as pessoas, a aparelhagem, o local do instituto, etc. pode-se tornar por sua vez o tema de uma problemática objetiva no sentido das ciências positivas. Mas Einstein não podia utilizar uma construção teórica, psicológica e psicofísica do ser objetivo de Michelson; ele só podia utilizar o homem que lhe era acessível, a ele e a qualquer um no mundo pré-científico, como objeto da experiência ingénua[18]". Não ocorrerá, com efeito, a uma cientista "reduzir" cientificamente e transformar em fórmulas seu local de trabalho, sua poltrona ou seu auxiliar de laboratório, sob o pretexto de que deles faria uma utilização subjetiva suscetível de falsear sua pesquisa. Esta pesquisa se apoia, ao contrário, sobre um conjunto de certezas pré-científicas, as de

uma experiência cotidiana comum, que valem para a ciência a título de premissas. As próprias formulações cientificas serão engastadas na linguagem cotidiana que fornece o primeiro sentido daquilo que se procura uma inteligibilidade superior. É preciso, com efeito, que saibamos de antemão o que quer dizer luz, velocidade, tempo, espaço, etc. tal como estes fenômenos se dão à intuição pré-cientíQca, se queremos saber de que fala uma teoria física sobre a luz, o es-paço-tempo, etc.

É verdade que essa teoria falará disso de um modo diferente de uma interpretação mítica e que está será desvalorizada pela inteligibilidade nova que a física traz consigo. Mas, esta inteligibilidade não suplanta o mundo da experiência pré-científica anterior ele próprio a toda interpretação; é, ao contrário, unicamente para esse mundo que ela pode se dizer verdadeira, já que o cientista não vive em outro lugar e já ele não poderia, portanto, estabelecer uma verdade que não fosse uma verdade para esta vida. Ademais, Husserl projetou uma "ontologia do mundo da vida", na qual seriam trazidas à luz as "estruturas invariantes" deste mundo que entram em toda experiência real e possível e constituem assim um *"a priori* pré-lógico" tão universal e necessário quanto às formas

18. *Die krisis...,* op. *át.,* p. 128.



do *"o priori* lógico", que se fundam sobre ele[19]. Projeto, vê-se, e não é estranho ao que Merieau-Ponty formará.

Mas vemos também com isso que a questão do sentido da *ciência* remete à questão da intenção perseguida pelo cientista ou pela comunidade dos cientistas. Com efeito, a ciência não começa quando ela se sedimenta em seus resultados, mas nas operações que a constituem, logo, com a atividade intelectual do cientista. Ela começou com a operação inaugural que constitui, a partir da percepção sensível, o primeiro ser ideal. Husserl mostra como não poderemos reencontrar, por exemplo, o sentido da geometria se não remontarmos à intenção do primeiro geômetra: de que - isto é, a propósito de qual experiência do mundo da vida - queria ele falar? Certamente sobre suas primeiras construções ideais outras foram por sua vez construídas e outras, aliás, ainda o serão, com o risco de esquecer a intenção primeira e, portanto, o sentido que as anima:

"A transmissão por herança das proposições e do método, necessária para a construção lógica de proposições sempre novas, de idealidades sempre novas, pode precisamente prosseguir seu curso ininterrupto através dos tempos, ao passo que não foi herdado o poder de reativação dos arquicomeços e, por conseguinte, das fontes de sentido para toda etapa ulterior. O que falta, pois, é justamente o que havia dado, ou antes, devia dar a todas proposições e teorias um sentido arquioriginário que se deve sempre de novo pôr em evidência[20]".

Nisto vemos que, por mais que o mundo das ciências se desenvolva indefinidamente para frente, o objeto' cujo sentido ele explicita está sempre atrás, como esse mundo da experiência primordial do qual a ciência não terá jamais acabado de falar.

Se, por essas "questões retrocedentes" o filósofo incita o cientista a reencontrar numa ciência sua própria história que nela

!9- 106, Id., p. 144.

[20]- E. Husserl, *U origine dela géométrie, trad.J.* Derrida, Paris, P.U.F., 1962, p.





se "sedimentou" - o que quer dizer, não certamente traçar a sua história no sentido do historiador, mas buscar em que, para além de todas as mediações, ela repousa sobre o "mundo da vida" e não "no ar" — é para

devolver essa ciência à liberdade do sujeito que a cria, para lhe devolver seu objetivo ao lhe devolver sua origem. Assim se reencontraria o sentido exato desta "vestimenta de ideias que nos faz tomar pelo verdadeiro o que não é senão um método[21]", por maiores que sejam, por seu lado, o valor e a eficácia desse método.

A VERDADE E SEUS HORIZONTES

Mas fazer depender o sentido das ciências da intenção que elas dissimulam e religar esta própria intenção *à vida,* isto é, à subjetividade ou, ao menos, à intersubjetividade que as constitui, não será relativizar sua verdade, declarar que a verdade científica não é senão uma verdade entre outras e portanto despojá-la do privilégio de que ela prevalece desde os tempos modernos? Somos com isso reconduzidos ao problema mais vasto da verdade. Se, com efeito, a ciência não recebeu a sua verdade de si própria, se ela não é verdade antes da vida e sem a vida, resta perguntar-se em que esta vida pode ser, ela própria, verdade e fonte de verdade.

A **verdade do cientista e a verdade do mercador**

É verdade que, ao contrário do positivismo que tende a confinar a verdade no domínio das ciências exatas, a fenomenologia restaurou como iguais em certeza essas verdades da vida que o entendimento ainda não elaboreu. Quando eu digo "o tempo está bom", "sou feliz" ou "gosto de você" e quando minha linguagem quer de fato traduzir meu estado de alma, esses enunciados

21. E. Husserl, *Logiqiie formeãe et logique transcendantale,* trad. S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1957, p. 371.



merecem ser chamados verdadeiros sem que se deva recorrer a uma teoria física ou psicológica. E esta, por seu lado, não tem nenhuma necessidade dessas considerações afetivas para ser verdadeira em sua ordem, isto é, segundo a intenção da visada que o método científico manifesta:

"O comerciante no mercado tem a sua verdade-do-mercado; não será ela em sua esfera uma boa verdade e a que mais lhe pode ser útil? Será ela aparência de verdade pelo fato que o cientista, numa outra relatividade, ao julgar com outros objetivos e outras ideias, busca outras verdades com as quais se pode fazer muito mais, salvo precisamente aquilo que se tem necessidade no mercado"?

Nenhuma dessas duas verdades deve ser erigida em norma absoluta com relação à outra, nenhuma deve, pois, ser afirmada em detrimento da outra, já que elas não são da mesma ordem e não dependem da mesma intenção. Assim, a verdade não se separa de sua origem, a saber, o modo de visar da consciência — que pode ele próprio se traduzir num método — a não ser aparentemente e por esquecimento. De fato, ela não é jamais uma verdade morta, isto é, verdade em si ou para ninguém, mas "verdade viva", pois "possui-se a verdade numa intencionalidade viva[22]". Isto significa certamente relativizar as fórmulas nas quais acreditávamos aprisionar o ser, pois este não se identifica jamais exa-tamente com tal modo de apreensão, com tal método; estes podem, ao contrário, coexistir com uma infinidade de outros. A esse respeito pode-se evocar a comparação humorística do físico Ar-thur S. Eddington a propósito do sábio cientista que atribui um alcance absoluto ao seu método e considera, portanto, que ele exclua outro modo de conhecimento. É, diz ele, como o zoólogo a quem se perguntou quantos peixes contém um determinado tanque. Ele só tem à disposição uma rede cujas malhas têm duas polegadas de diâmetro: "Ele começa, pois, seu trabalho formulando um axioma que se enunciará mais ou menos assim: 'o peixe é um

22. Id.,p. 371.


animal cujo diâmetro é superior a duas polegadas'. Depois ele se porá tranquilamente a pescar. Se lhe fazemos notar o caráter problemático de sua definição, ele replica com esta questão: 'Você seria, por acaso, metafísico[23]"?
Comparação que, ilustra pelo menos, a ideia que a verdade obtida é função do método de pesquisa e que um exame deste método se impõe, caso se queira saber a que tipo de verdade se chegou. Mas, se é fácil reconhecer a legitimidade de tal exame, resta saber em nome de que podemos falar de verdade, que critério determina um enunciado como verdadeiro, quer este traduza a vida cotidiana, quer resulte da aplicação de um méfodo cientifico.
A evidência como "vivência" da verdade
Define-se tradicionalmente a verdade como *adequação da coisa e do espírito.* Ora, onde pode se produzir uma tal coincidência senão na consciência, logo, sob a forma de uma vivência de consciência para a qual o objeto se dá ele próprio tal como o juízo o enuncia? Eu direi que o enunciado: *esta mesa é vermelha* é verdadeiro se ele corresponder à percepção efetiva de uma mesa vermelha. Posso também me pronunciar sobre a forma desta mesa e dizer: *esta mesa é quadrada,* juízo que se qualificará de verdadeiro se corresponder à percepção de uma mesa quadrada. Posso ainda me informar sobre a natureza do quadrado *"quadrilátero tendo quatro lados iguais e quatro ângulos retos'';* a verdade da definição não me é mais aqui proporcionada por uma percepção sensível, pois meus sentidos não poderiam perceber o quadrado em geral, mas por uma percepção intelectual para a qual o quadrado se dá "em pessoa" com sua estrutura própria. Pois, o objeto cuja percepção vai produzir a evidência, fundamento da verdade, pode ser igualmente um objeto ideal cuja essência e, portanto, estrutura essencial, se dá segundo sua especificidade ao espírito que o examina. É preciso somente se lembrar que tais objetos ideais, como os seres matemáticos ou as categorias lógicas, re-

23. *Thephilosophy of physicalscience,* cf. S. Strasser, op. cit., p. 203.


nousam em última instância, mediante um certo número de intermediários, sobre a percepção sensível que confere aos "objetos de grau superior" sua validez lógica e suas "leis de essência".
Ora, esta evidência produtora de verdade não é, por sua vez, senão *& presença e,* Husserl precisará, a presença *em pessoa, em carne e osso,* do objeto à consciência e portanto, correlativamente, da consciência ao objeto. O ponto de surgimento da verdade é, com efeito, esta experiência vivida, esta vida atual da consciência pela qual estes objetos e este mundo estão agora diante de mim sem que eu possa recusar sua presença. Como se poderia remontar além dessa presença originária, falar de uma verdade que seja ainda mais verdadeira que a surge dessa *doação de si (Selbstgebung)* do objeto? Não se pode remontar além da vida, dizia Dil-they. Não se pode muito menos remontar além da experiência original que funda toda outra forma de verdade.
É aqui, aliás, que Husserl se separa de Descartes, para quem estas próprias evidências são duvidosas, já que um génio mau poderia comprometer sua verdade e já que é preciso recorrer a Deus para garantir que elas não sejam ilusórias. Ora, essa dúvida não é justificada: "Descartes... se oculta com isso de uma maneira absurda o sentido

fundamental da *experiência enquanto esta é uma doação original das coisas mesmas*[2]^". Querer corrigir a relatividade desse "caráter vivido da experiência" recorrendo a "um ser absoluto flutuando acima das nuvens do conhecimento[25]", não será, afinal de contas, trair essa experiência para a qual a realidade *é tal como se dá* e não tem pois necessidade de nenhuma garantia?

Vale dizer que a verdade está toda na presença do ente, o qual se dá, unicamente por essa presença, com sua essência ou seu sentido e não como uma realidade indefinida que um pensamento vindo de algum outro lugar deveria vir informar. A cor se dá tal como vista, o som tal como ouvido e, em seu nível, as formas se dão segundo o modo sob o qual o pensamento as percebe. *Sentido de ser e Ser-dado* estão assim indissoluvelmente unidos em sua origem: "Se Deus tivesse que perceber as coisas do mun-

24. *Logique formeUe et logique transcendantale,* op. cit., p. 374.
25. Ibid.



do exterior, por exemplo, ele não o poderia senão sintetizando como nós os diversos aspectos sucessivos das coisas — modo próprio de percepção delas. Sem isso Deus veria uma coisa inteiramente diferente[26]".

## A **verdade como ideal** e **o inundo como Ideia**

Isso não nos causará espanto se nos lembrarmos que o ser não se oculta sob o fenómeno como um em si inacessível ou somente acessível a um pensamento desencarnado, o que reduziria con-seqúentemente o fenómeno a uma aparência enganosa. Diremos, ao contrário, que no fenómeno a verdade aparece "em pessoa", já que ela e o seu modo de aparição constituem uma só coisa. Mas significará isso então que estamos sempre em situação de evidência? Se tal fosse o caso, nem chegaríamos a colocar a questão da verdade, não suspeitaríamos que o fenómeno possa ser por vezes apenas uma simples aparência, nem que o erro seja possível.

É que na realidade - e a análise intencional que revelou a evidência como fonte de verdade vai igualmente no-lo revelar - a verdade pode se dissimular ao mesmo tempo que se dá. Com efeito, a consciência para a qual há presença e, portanto, evidência, é uma consciência submetida à temporalidade para a qual, portanto, o objeto presente se modifica incessantemente, confirmando ou infirmando a evidência na qual ele se dá a nós. Vejo uma forma que se perfila no nevoeiro; é evidente que vejo alguma coisa, mas não poderia dizer com evidência de que se trata. Aproximando-me, percebo um homem. Mas, aproximando-me ainda mais, essa evidência pode por sua vez ser desmentida e se verificar que forma que eu tomava por um homem era uma árvore. Sem dúvida, é sempre o mesmo objeto que está presente, mas numa presença que não é pontual, que se enriquece incessantemente com aspectos novos como se o que houvesse para ser visto no objeto para que ele me fosse dado na evidência se dissimulasse na própria visão. Posso também, num dia claro, considerar este livro que tenho na

26. E. Lévinas, *En décoitvrant lexistenceavecHusserl et Heidegger, ¥ans,Vnn,* 1967, p. 28.



^; ora, a capa esconde o seu conteúdo e uma página esconde a outra, de modo que precisarei de tempo para folheá-lo e lê-lo, sem que eu esteja seguro de ter esgotado todos os seus detalhes. Todavia, possuí-lo na evidência seria atualizar todas as sua vir-tualidades. Assim, uma percepção invoca a outra, uma experiência invoca outra a tal ponto que a evidência

aparece como um termo em direção ao qual tendemos sem que jamais estejamos certos de tê-lo atingindo plenamente. A evidência não nasce de uma única experiência, mas da síntese de uma infinidade de experiências concordantes. Paradoxalmente, é porque a evidência se funda sobre o dado imediato do objeto na experiência, o que permitiria crer que me encontro de imediato numa situação de evidência, que essa evidência é sempre precária e de alguma maneira apenas *presumida,* já que ela pode ser sempre, em princípio, desmentida por uma experiência ulterior.
Sublinharemos brevemente duas consequências dessa teoria husserliana da evidência. A primeira é que todas as maneiras pelas quais a consciência se relaciona com um objeto só têm sentido a partir desta maneira ao mesmo tempo fundamental e ideal que é a relação na evidência. Sei que me represento confusamente um objeto que me lembro dele ou que o imagino, etc. porque esses modos da visada que são a representação confusa, a lembrança, a imaginação, são apenas *modificações intencionais* do modo originário que é a evidência na percepção. Imaginar, por exemplo, um centauro é visá-lo como o que não é e nunca foi percebido no mundo comum de nossas evidências perceptivas; lembrar-se de um amigo é visá-lo como o que não é e nunca foi percebido no mundo comum de nossas evidências perceptivas; lembrar-se de um amigo é visá-lo como não sendo mais atualmente percebido, se bem que tendo-o sido, etc.
Por seu lado, o pensamento simbólico, o pensamento por signos, tão comum, já que se exerce cotidianamente na linguagem, remete também a essa mesma percepção: a intenção significante, com efeito, só tem sentido se ela se refere a uma experiência que virá ou ao menos poderia vir preencher o vazio da intenção. Observamos nisso o que significa "significar": antecipar pela mediação de um signo a experiência intelectual ou sensível que me daria palavra "fenomenologia", que constitui nosso tema de re-



flexão, diremos que o que essa palavra significa é o tipo de experiência intelectual no qual Husserl tenta nos introduzir. Mas é óbvio que a palavra não é coisa: se a palavra antecipa tal experiência, é que esta ainda não se realizou ou ao menos não me está inteiramente presente quando a viso por intermédio do signo. Este "aponta em direção" ao objeto atualmente *ausente,* sendo a significação como que a designação vazia de uma presença que ela chama para receber sua plenitude. É possível que essa presença não ocorra, que ela não tenha mesmo jamais ocorrido para mim; eu ainda terei a possibilidade de passar adiante palavras, mas eu não conhecerei o seu sentido enquanto ignorar justamente que visão do objeto elas pressupõem, a que tipo de experiência me convidam.
A segunda consequência é que, a evidência sendo sempre provisória, nunca alcançamos uma verdade absoluta ou definitiva. Se o *ser-verdadeiro* não é jamais senão o seu *ser-verificado,* há sempre lugar para verificações imprevisíveis que me impedem de absolutizar a verdade desde o primeiro momento. Esta, residindo apenas na atualidade das vivências de consciência, consistindo apenas no esforço e tensão em direção às novas experiências, não pode mesmo ser considerada acabada para alguém, mesmo que fosse Deus, por que é do estilo da percepção só oferecer perspectivas cuja síntese não é jamais acabada. A este título, cada momento de percepção desempenha o papel de uma significação já que, por sua incompletude, ele é invocação dos momentos complementares a vir, aos quais remete.
Assim, nenhum objeto é captado a não ser sobre um *horizonte* de

indeterminação e sabemos que o próprio de um horizonte é estar fora de alcance, já que ele recua à medida que avançamos em sua direção. Se observará certamente aqui que se a evidência fundada sobre a intuição sensível é, com efeito, precária, não pode se dar ao mesmo com a que se funda sobre uma intuição intelectual. Pois, se este objeto que vejo negro pode, melhor iluminado, me aparecer vermelho, é "por essência" impossível que o quadrado se dê um dia como tendo apenas três lados. Consideradas em si mesmas, as essências são, com efeito, imutáveis. Mas, quando observamos seu modo de constituição, logo, quando as referimos à experiência sensível que as funda, nós lhes tiramos a possibilida-



de de se separarem dessa experiência e de se isolarem numa esfera fechada de verdades eternas. Sua eternidade, que Husserl chama *onitemporalidade* para com isso sublinhar que elas valem sempre e em todo lugar, não fala de um mundo eterno que seria distinto de nossa vida concreta; elas falam deste mundo aqui cuja verdade, por nós obtida, não poderia ser nem absoluta nem eterna. Eis por que, aliás, confrontando-as incessantemente com experiências novas, a ciência não cessa de remodelar e de enriquecer o corpo das verdades ideais.

Por isso, a verdade total do mundo não é senão uma *Ideia* no sentido kantiano, isto é, um ideal em diieção ao qual não podemos senão tender infinitamente:

"Esse remetimento (a infinidades concordantes de uma experiência ulterior possível) significa manifestamente que 'o objeto real' pertencente ao mundo - e, com maior razão, o *próprio mundo — é uma ideia infinita* relacionada às infinidades de experiências concordantes e que *esta é correlativa à ideia de uma nova evidência empírica perfeita,* de uma síntese completa de possíveis experiências[27]".

Se o mundo não é por sua vez senão "o horizonte de todos os horizontes" ou "a antecipação de uma unidade ideal", ela própria remetida ao infinito, o termo *mundo é* por excelência aquele cuja significação tende infinitamente a ser preenchida sem jamais atingir a plenitude. Jamais conheceremos o mundo "numa evidência empírica perfeita".

**A história como sentido e a filosofia como tarefa**

Tal concepção pode parecer e de fato[28] pareceu conduzir di-retamente ao mais radical ceticismo. Aliás, não diz o próprio Husserl que nossa antecipação do mundo na vivência de cons-

27. *Mêâtia&ons cartêdennes,* op. cit., p. 53.
28. Cf. Tran-Duc-Thao, op. cit., p. 223.



ciência poderia ser decepcionada, que nossas experiências poderiam amanhã deixar de concordar e o mundo se tornar um caos de impressões discordantes, um "não mundo"?

Mas este ceticismo que Husserl propaga tem uma história cujos grandes momentos são a dúvida cartesiana e, sobretudo, o abalo trazido por Hume a toda posição dogmática da verdade. Certamente a ideia de Hume, segundo a qual nossos conhecimentos se reduzem a uma simples sucessão de impressões na consciência, é absurda. Mas esse absurdo era o mal necessário que, após ter tirado Kant de seu "sono dogmático", devia sacudir a serenidade ingénua do objetivismo. Através da dúvida de Descartes, do ceticismo de Hume, da crítica de Kant, buscava-se este "motivo transcendental" que desabrocha na fenomenologia e pode servir de remédio ao objetivismo, contribuindo assim para resolver a crise na qual a

Europa se debate.
O grande mérito de Hume é, com efeito, ter feito aparecer o "fato" do mundo e de seu conhecimento pelas ciências, os quais pareciam não colocar problemas, como um *enigma* gigantesco, logo como campo de investigação fundamental sem o esclarecimento do qual nos escaparia o sentido de todo conhecimento e de toda conduta humanos e, notadamente, o sentido da prática científica. É verdade que esta última, nascida no mundo grego, já era obra da razão, logo, sobretudo em sua ligação primitiva com a filosofia, já era realização do que ia se tornar a vocação da Europa e a *Ideia* oculta de toda a filosofia ocidental: compreender radicalmente as relações mútuas do homem e do mundo. Que essa intenção primeira, esse *Telos,* tenha sido esquecida não a impedia de animar, apesar de tudo, os setores racionais da cultura e, notadamente, esta reflexão radical que é a filosofia. Importava somente fazer com que as ciências e a filosofia reencontrassem sua motivação essencial, o que deve ser precisamente o papel da fenomenologia transcendental, herdeira consciente dessa tradição.
O transcendentalismo da fenomenologia consiste, dissemos, em fazer a exegese de si mesmo *(Selbstauslegung),* isto é, em mostrar como toda verdade formulada se enraíza na vida primitiva da consciência. Ora, o *Si* de que aqui se trata não é um sujeito particular; ele designa a subjetividade humana em sua essência. Eis por que, quando a fenomenologia mostra como o mundo e o

conhecimento que dele temos se constituem na consciência, ela reconduz todas as formas da cultura à fonte de onde tomam sua significação. Nessa fonte única que é a vida da consciência constitutiva ela reencontra então a motivação oculta que levou essas formas a se desenvolverem no curso da História; essa motivação, que é a vontade do homem de compreender sua vida racionalizando-a em ideias e, assim, de se compreender a si mesmo, constitui por isso o sentido da história da cultura e, portanto, da História pura e simplesmente, caso admitamos com Husserl que a História não é senão a realização na infinidade do tempo desta reflexão sobre si pela qual o homem procura descobrir seu próprio sentido.
Assim, o papel da fenomenologia será de restringir à consciência, isto é, à humanidade composta de sujeitos humanos reais, essas tradições e "sedimentações" de sentido que pareciam subsistir sem ela e, contudo, lhe pertenciam desde a sua origem. Ligar o mundo à vida da consciência é arrancá-lo à opacidade de uma realidade em si estranha, submetê-lo à luz da razão e ao poder da liberdade. Não se deixar imergir na *história do sentido,* isto é, não se contentar em sofrê-la, mas torná-la consciente pela reflexão filosófica, é também reatar ativamente com o *sentido da História.* Esse sentido não está escrito de antemão; ele é somente a razão oculta que se busca na experiência humana e na reflexão científica e filosófica sobre essa experiência Reassumir essa busca em nosso "presente vivo", fazer reviver em nós as motivações e a génese de tudo o que se depositou em fórmulas como sentido e verdade, é extrair o espírito da letra e reapropriar-nos desse espírito a fim de conduzi-lo mais longe sob a nossa responsabilidade.
A volta às origens do sentido consiste assim em recordar ao homem que esse sentido é o seu próprio sentido e, portanto, convidá-lo a prosseguir essa compreensão de si mesmo pela qual o homem "de tarefas infinitas" já se definia na aurora da filosofia grega. Certamente, pode-se perguntar de uma filosofia, mesmo que seja a fenomenologia transcendental, pode bastar

para desvelar o sentido da história humana, se todo *acontecimento* pode ser compreendido como *advento* da Razão e se o discernimento, pelo filósofo, da *Ideia* imanente à história basta para restaurar um humanismo que ensine ao homem o que ele deve ser segundo esta



Ideia[29]. Mas é verdade também que o homem não pode escapar às interrogações radicais, a menos que renuncie à busca desse sentido fundamental sem a qual ele não seria de nenhum modo homem. Eis por que, se a filosofia é essa tarefa, ela está no centro das preocupações do homem e não se poderia conceber uma humanidade digna desse nome onde os filósofos estivessem ausentes:

"Somos, portanto — como poderíamos fazer abs-tração disso - em *nosso* filosofar, *funcionários da humanidade.* Nossa responsabilidade muito pessoal face ao nosso próprio e verdadeiro ser enquanto filósofos... comporta simultaneamente a responsabilidade face ao ser verdadeiro da humanidade, o qual só é enquanto ser orientado em direção a um *Telos* e o qual, se *algum dia* chegar à sua própria realização, só terá aí chegado pela filosofia, por *nós,* se formos com seriedade filósofos[30]".

29. Sobre essas dificuldades, cf. P. Ricoeur; "Husserl et le sens de histoire" em *Revue de métaphysique et de morale,* jul-out. 1949, p. 280 sq.

30. *La crise des sciences...,* trad. cit., p. 142.

## Capítulo 5 UMA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

Pode parecer surpreendente que o que chamou na França "e-xistencialismo" se ligue à fenomenologia, já que esta era na origem uma filosofia das essências que se extraíam pela colocação entre parênteses de todo o dado de fato, logo, de toda posição de existência. Mas observamos também que esse ponto de partida, que poderia ter conduzido Husserl a uma forma de logicismo ou de platonismo, foi bastante rapidamente corrigido pelo cuidado escrupuloso de "voltar às coisas mesmas", logo, de ligar essas essências à atividade da consciência sem a qual não poderiam ter sido concebidas. A redução fenomenológica havia posto em evidência a intencionalidade da consciência para a qual todo objeto do mundo, real ou ideal, remetia à camada primitiva da vivência. Assim, as essências, longe de constituírem um mundo separado, não eram senão a explicitação no "campo da idealidade" desse fato bruto e primordial que é o *ser no mundo:*

"Longe de ser, como se acreditou, escreve Merleau-Ponty, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial; o *'In-der-Welt-Seirí* de Heidegger só aparece sobre o fundo da redução fenomenológica[1]".

Não se poderia, certamente, dizer que Husserl deva ser classificado entre os filósofos da existência, mas a referência à vivên-

1. *Phénoménologie de Ia perception.* Prefácio, op. cit., p. IX.



cia, que toma uma importância crescente nas suas últimas obras, devia abrir caminho, como já constatamos em Merleau-Ponty, a uma reflexão sobre esta existência inerente à vivência - pois viver é existir - existência anterior ela própria a toda reflexão. Ainda assim é preciso nos entendermos sobre a maneira pela qual o pensamento pode aceder a essa existência e concebê-la. Pode-se dizer que, entre os filósofos da existência que se inspiram em Husserl - a saber, principalmente Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty — e que têm, pois, acesso à existência pela redução feno-menológica, se trata de interrogar sobre o que dá sua unidade e seu sentido ao campo transcendental no qual aparece o fenómeno. Será, como pensa Husserl, o Sujeito transcendental, foco pessoal unificador e fundador de toda consciência? De fato, para os pensadores que nomeamos, esse

Sujeito transcendental, ao qual Kant já se referia para explicar a unidade da experiência, conserva um ressaibo de idealismo que não é conciliável com o cuidado feno-menológjco do concreto.

Inspirando-se em Heidegger, Merleau-Ponty nos diz que o que a redução põe em evidência e que traduziremos por *existência,* na impossibilidade de poder exprimi-lo de outro modo, é esse ser no mundo ou ser em situação em função do qual o sujeito não é jamais puro sujeito nem o mundo puro objeto:

"Sou um campo, sou uma experiência. Um dia, e de uma vez por todas, algo foi posto em marcha que, mesmo durante o sono, não pode mais deixar de ver ou de não ver, de sentir ou de não sentir, de sofrer ou de ser feliz, de pensar ou de repousar, numa palavra, de 'se explicar' com o mundo[2]".

Desse "algo" não há saber absoluto, conhecimento exaustivo, já que é isso a partir do que e no interior do que se desdobra todo conhecimento, escapando ele próprio a todo domínio das ciências positivas e ao próprio domínio da redução; esta revela-o somente como o doador ao qual devemos referir todos os dados. Podere-

2. Id., op. cit.,p.465.



mos dizer que a existência escapa ao domínio da consciência porque é ao mesmo tempo aquilo que nos persegue e que nos escapa. Mas não poderemos denominar existência uma certeza mais luminosa» ainda que também indefinível, cuja apreensão com toda clareza permaneceria de algum modo estética, isto é, independente de toda formulação conceptual? Parece, com efeito, que é uma tal evidência sem essência que Sartre pretende atingir ao prolongar e ao radicalizar a redução fenomenológica de Husserl.

## DA CONSCIÊNCIA-EXISTÊNCIA À CONSCIÊNCIA-LIBERDADE

Enquanto, segundo Merleau-Ponty, a redução põe em evidência o liame indestrutível que nos une ao mundo e impede a consciência de ser jamais um *cogito* puro, concebível sem essa relação, para Sartre, ao contrário, ela é o meio de desembaraçar a consciência de tudo o que não é ela, de fazê-la aparecer em sua primitividade e, portanto, como um absoluto que não existe senão por si mesmo, que ' *'mulla re indiget aã existendwn".*

### Uma consciência sem sujeito

A redução praticada por Husserl tinha por objeto o mundo e o sujeito empírico ou "psicológico", que está também no mundo e pode ser considerado como uma região do mundo. Mas, aquém do mundo e do sujeito psicológico, Husserl remontava em direção ao sujeito transcendental que ele considerava a fonte ou pólo unitário das visadas de consciência, logo, como o foco de onde emanam os "raios" que a consciência intencional dirige sobre os ob-jetos. Ora, pergunta Sartre, "esse eu *(moi)* psíquico e psicofísico não será suficiente? Será preciso duplicá-lo de um 'Eu' *('Je')* transcendental, estrutura da consciência absoluta[3]"? Ainda assim,

3. *La transcendance de tEgo,* Paris, Vrin, 1966, p. 18.



se eliminarmos o sujeito transcendental, deveremos explicar de outro modo o que se julgava que este devia explicar, a saber, a unificação e a individualização da consciência.

Sobre esta questão, Sartre não pretende senão prolongar o pensamento husserliano que, em seu modo de ver, propõe os meios de dispensar o sujeito transcendental e que-traz, então, em si mesmo, o princípio de sua supressão. Como explicar a unidade da consciência? Para isso basta a intencionalidade, pois "pela intencionalidade, ela se transcende a si

própria, ela se unifica ao escapar de si... O objeto é transcendente às consciências que o captam e é nele que se encontra a unidade das consciências[4]". Quando se trata de unificar os estados de consciência que se sucedem no tempo, a consciência não tem necessidade para isso de nenhum princípio superior de síntese, de nenhum "Eu" *(Je):* "É a consciência que se unifica a si mesma e concretamente, por um jogo de intencionalidades 'transversais' que são retenções concretas e reais das consciências passadas[5]. Em outros termos, a consciência nunca remete a um sujeito como princípio de unidade, pois ela é princípio de unidade para si mesma e essa unificação se opera no ato de visada que a define, quer essa visada se refira a um objeto "transcendente", quer a uma vivência passada que a consciência visa, por natureza, como sendo a sua. Muito menos intervém o sujeito para individualizar a consciência, como se ela devesse receber suas fronteiras de uma realidade estranha: "A consciência não pode ser limitada (como a substância de Spinoza) a não ser por si própria[6]". Cumpre, pois, inverter a relação entre a consciência e sujeito tal como é costume concebê-la: não é o sujeito - mesmo transcendental - que explica a unidade e a individualidade da consciência. É a consciência, ao contrário, que torna impossível a unidade e a individualidade do sujeito. Isto equivale a dizer que não encontramos na consciência nenhum sujeito: nem o sujeito psicológico, que já é objeto para a consciência, assim como o revelou a redução e que é, portanto, exterior ou transcendente; nem o sujeito transcendental, que é apenas uma ficção operada a partir do sujeito psíquico, o qual "é para o eu *(moi)* con-

4. Id., p. 22.
5. Ibid.
6. Id.,p. 23.



creto e psicofísico o que o ponto **é** para as três dimensões... um Eu *(Moi)* infinitamente contraído[7]".

Sartre acrescenta, aliás, que esta inutilidade do sujeito transcendental se duplica da novicidade, pois colocando-o, dividimos a consciência e a arrancamos dela mesma: "O Eu *('Je')* transcendental **é** a morte da consciência[8]". Isto significa que a consciência só se define a partir de si própria, que ela **é** "toda leveza, toda translucidez[9]" e que não se poderia encontrar nela nenhuma substância, por infinitesimal e imaterial que fosse, nem "habitante" algum, mesmo que fosse o sujeito transcendental evanescente. A consciência, que **é** assim vazio absoluto, expulsão para fora dela mesma de toda realidade, inclusive a do sujeito, não pode se definir por nenhuma realidade, por nenhuma essência, nem substância alguma; ela é existência pura, "o existente absoluto à força de inexistência[10]".

**O primado do pré-reflexivo sobre a reflexão**

Em consequência, não poderia se tratar de uma interioridade da consciência à maneira das filosofias reflexivas da tradição francesa. Segundo essa tradição, que vai de Descartes a Bergson passando por Maine de Biran, a consciência vem a se conhecer voltando-se sobre si mesma, voltar-se pelo qual ela se circunscreve e se envolve como uma realidade distinta do mundo. Segue-se daí que o conhecimento pode ser concebido segundo o modelo do comestível e do digestivo, a relação com o mundo sendo uma relação de assimilação da exterioridade pela interioridade: "Todos nós acreditamos que o 'Espírito-Aranha' atraía as coisas à sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzia-as à sua própria substância... Assimilação, dizia Lalande, das coisas às ideias, das ideias entre si e dos espíritos entre si. As poderosas arestas do mundo eram roídas por estas diligentes diás-

7. Id.,p.25.
8. Id.,p. 23.
9. Id.,p.25.
10. Id.,p.26.
/

tases: assimilação, unificação, identificação[11]". Ora, se a consciência é por definição explosão *(éclatement)* para fora de si mesma, se em si mesma não é nada, ela não oferecerá à inspeção nenhum domínio interior e o conhecimento não poderá em nenhum caso ser uma assimilação do mundo. O mundo não entra na consciência, mas é a consciência que se define, ao contrário, como fuga incessante em direção ao mundo, presença ao mundo e ausência dessa falsa intimidade consigo: "Se, supondo o impossível, você entrasse 'em' uma consciência, você seria preso por um turbilhão e lançado fora... pois a consciência não tem 'dentro' ; ela não é nada senão o fora de si própria e é esta fuga absoluta, esta recusa de ser substância, que a constituem como uma consciência[12]".

Se pensará, no entanto, que um dos primeiros caracteres da consciência é sua reflexibilidade, logo sua capacidade de ser, não somente consciência de objeto, mas ainda consciência de si. Ora, observa Sartre, a consciência de si é indissociável da consciência do objeto, pois é somente como consciência de objeto que ela é consciência se si: "Toda consciência posicionai de objeto é ao mesmo tempo consciência não posicionai de si mesma[13]". Se, por exemplo, eu conto cigarros no meu estojo, minha consciência de contar constitui uma só coisa com o ato de contar, de modo que não é necessário que eu *saiba* que eu conto para *ter consciência* de contar[14]". A reflexão sobre o ato — quando me perguntam: "O que é que você está fazendo?" e eu respondo: "Eu estou contando" — não descobre uma dimensão ignorada e nova; ela não faz senão explicitar o que a consciência *já era* implicitamente no ato de contar, a saber, consciência de contar. A "tomada de consciência" pela reflexão nada me ensina sobre a consciência, porque é no seu ato, na sua visada de objeto e aí somente, que a consciência é *consciência de si.* Como a consciência só é consciência de si ao ser consciência de objeto e, portanto, nunca é somente consciência de si, Sartre a chamará consciência (de) si, ou consciência-si[15].

11. *Situations l,* Paris, Gallimard, 1947, p. 29.
12. Id.,p.3O.
13. *Uétre etknéant,* Paris, Gallimard, N.R.F., 1943, p. 19.
14. Cf. ibid.
15. Cf. id.,p. 20.



## Existência e liberdade

Dizer que a consciência é só existência porque ela não pode ser abarcada na reflexão, porque ela é totalmente vazia e foge imediatamente para as coisas exteriores, remete-nos então à questão da existência. Que entender por existência quando definimos como existência pura esse vazio, esse "nada" *(rien)* que é a consciência? Vê-se desde o início que não se pode tratar da existência no sentido clássico, a saber, o fato de ser, de pertencer ao domínio da realidade por oposição ao das possibilidades puras, como o supomos quando dizemos de um objeto: "existe". Pois, dessa existência que é a consciência cumpre dizer, ao contrário, que ela é um *vazio* ou um *nada (néant).* Para dizer a verdade, não há termo que traduza essa intuição primeira já que a existência da consciência ou a consciência-existência, se distingue de todas as essências que podem trazer um nome. Ela é o que ela não é, isto *é,* ela é a razão pela qual há um mundo com objetos e valores e

que não é nem esse mundo, nem esses objetos, nem esses valores. Assim, Sartre leva a redução husserliana ao seu último grau já que o doador de sentido residual, que se pode chamar consciência ou existência, é igualmente nada *(néant).* A redução fenomenológica torna-se, levada ao limite, "nadificação" *(néantisation).*

Eis aí, sem dúvida, uma determinação negativa, mas que tem também uma face positiva. Pois, se a consciência não é nada do que ela visa no mundo e se o mundo não é nada dela, esse nada *(rien)* é também o que define todos os objetos de visada e o mundo como tal. O nada *(néant)* não está na fronteira do ser, mas em seu âmago, "como um verme no fruto", de modo que o ser é por ele arrancado à sua opacidade e à sua indiferença e constituído *ser-para-a-consciência.* Esse campo transcendental, consciência pura ou existência, "num sentido é um nada *(rien),* já que todos os objetos físicos, psicofísicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dele, já que meu próprio Eu *(Moi)* deixou de fazer parte dele. Mas esse nada é tudo já que é consciência de todos esses objetos[16]". A existência é, positivamente, essa espontaneidade que dá ao ser sua configuração de mundo, que o constitui co-

16. *La transcendance de tEgo,* op. cit., p. 74.



mo objeto de todas as intenções e de todas as significações: "Podemos, pois, formular nossa tese: a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. Ela se determina para a existência a cada instante, sem que nada se possa conceber *antes dela.* Assim, cada instante de nossa vida consciente nos revela uma criação *ex nihilo.* Não um arranjo novo, mas uma existência nova[17]". Certamente, se dirá, e Sartre o diz, que não se trata aqui de criação no sentido metafísico, isto é, no sentido de uma origem do ser, pois "o ser é sem razão, sem causa e sem necessidade[18]". A espontaneidade criadora é a da consciência, que é para si mesma a própria fonte e que não pode, pois, haurir em nenhum outro lugar seu sentido de existência. Por isso essa espontaneidade é também liberdade pura, isto é, poder de uma determinação, que não é ele próprio determinado por nada. A liberdade não é, com efeito, uma qualidade da consciência, ela é a própria existência, anterior a toda definição ou determinação: "É dela que cumpriria dizer o que Heidegger diz do *Dasein* em geral: 'Nela a existência precede e comanda a essência[19]".

Mas, ainda que pura, essa liberdade não se exerce fora do mundo, já que a existência só é tal como visada do mundo, já que o mundo é aquilo em relação ao qual a consciência é nada *(néant)* e já que sem mundo não haveria consciência. Longe de desenga-jar a consciência do mundo, a liberdade só pode, pois, ao contrário, engajá-la no mundo, fazê-la aparecer como projeto do mundo, como contribuição ao mundo de uma perspectiva que aí delineia possibilidades que o mundo não traz em si mesmo. A opção livre da consciência sobre si mesma é ao mesmo tempo uma noção sobre o mundo, revelando o mundo como ela se revela a si mesma, isto é, ao mesmo tempo como insatisfação, carência e capacidade de preencher essa carência: "O possível, com efeito, só pode vir ao mundo por um ser que é a sua própria possibilidade[20]".

Teremos que voltar às implicações ontológicas dessa concepção da existência. Mas convém sublinhar de início em que ela

17. Id.,p.79.
18. *Uêtre et le nêant,* op. cit, p. 713.
19. Id.,p. 513.
20. Id.,p. 144.

pôde, pelo menos em Sartre e alguns de seus discípulos[21], determinar um modo de abordagem novo dos fenômenos psíquicos e como, por sua insistência sobre as noções de liberdade e de proje-to, ela converteu a fenomenologia numa filosofia da ação.

## FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL E PSICOLOGIA

Devem ser evocados dois aspectos concernentes à contribuição da filosofia sartriana da existência para a compreensão dos estados psíquicos. De um lado, estes não têm mais que ser considerados, por serem subjetivos, como estados interiores menos acessíveis à reflexão que os fenômenos externos. Se a redução expulsou toda subjetividade da consciência, não há mais, como o mostramos, uma interioridade abrigando e ocultando os estados psíquicos: "A fenomenologia veio nos ensinar que os *estados* são objetos, que um sentimento enquanto tal (um amor ou um ódio) é um objeto transcendente e não poderia se contrair na unidade de interioridade de uma consciência, ele poderá, com todos os estados que comporta, ser penetrado intuitivamente, não somente pela consciência da qual é o eu *(moi),* mas por qualquer outra consciência. O Eu e seus estados estão "no mundo", assim como nele estão esta árvore ou esta cadeira[23].

Mas, de outro lado, essa própria consciência para a qual Eu é objeto é, ao contrário, radicalmente impenetrável. Cumpre, pois distinguir a propósito do conhecimento dos fenômenos psíquicos duas esferas que não são da alçada do mesmo método, ou seja, "uma esfera acessível à psicologia, na qual o método de observação externa e o método introspectivo têm os mesmos direitos e podem se prestar uma ajuda mútua — e uma esfera transcendental pura acessível unicamente à fenomenologia[24]". Então tanto o Eu e seus estados podem receber um tratamento de objeto, quanto à consciência, enquanto liberdade e espontaneidade, escapa a toda objetivação.

21. Cf., por exemplo, a concepção da fenonenologia, de inspiração sartriana, de Francis Jeanson, *tmLaphénoménologie.* Paris, Téqui, 1951.
22. *La transcendance de tEgo,* op. cit., p. 75.
23. Cf. ibid.
24. Id.,p. 77.


O QUE É A FENOMENOLOGIA?

Resta, então, perguntar-se o que a fenomenologia pode dizer da consciência nessa esfera transcendental, como ela pode compreender um fato psíquico de um outro modo que a partir da observação externa ou da introspecção. É que o sentido da fenomenologia é, de início, fazer aparecer a consciência transcendental como existência; com isso ela reconduz o fenómeno psíquico à sua fonte, vendo nele não um fato ou um objeto, mas uma maneira de existir, isto é, uma maneira de se escolher e de se compreender, logo de escolher e de compreender o mundo, pois "existir é sempre assumir seu ser, isto é, ser responsável por ele em lugar de recebê-lo de fora como é o caso de uma pedra[25]". Se permanecermos, como o psicólogo, no domínio dos fatos, acumularemos, sem dúvida, a propósito de cada fenómeno, uma rica documentação, poderemos mesmo elaborar uma douta teoria a seu respeito, mas nem por isso alcançaremos uma compreensão verdadeira desses fatos. O que falta é situá-los na relação fundamental da consciência e do mundo, já que, antes de serem fatos, "eles são, em sua estrutura essencial, reações do homem contra o mundo[26]". O papel da fenomenologia será, portanto, como já o dizia Husserl e como tentamos ilustrar a propósito da compreensão, de fundar a psicologia: "Se quisermos fundar uma psicologia, será preciso remontar mais acima do psíquico, mais acima da situação do homem no mundo, até a fonte do homem, do mundo e

do psíquico: a consciência transcendental e constitutiva[27]". É somente ao remontarmos em direção a essa fonte que perceberemos a *significação* de um fato psíquico, por exemplo, de uma emoção, isto é, em que essa emoção é uma maneira de existir, em que ela é "a realidade humana que se assume a si mesma e se dirige comovida em direção ao mundo[28]".

**A emoção como significação**

Foi, com efeito, a propósito da emoção que Sartre ilustrou inicialmente o que, segundo ele, poderia ser uma psicologia fe-

25. *Esquisse d une théorie des émotions,* op. cit., p. 14.
26. Id.,p. 13.
27. Ibid.
28. Id.,p. 15.



nomenológica. E nós vemos de imediato que a questão se desloca da ordem da simples constatação - a emoção é um fato, nós a estudamos tal como se apresenta objetivamente — para a ordem da significação - o que quer ela dizer para o existente humano e o que é que este quer dizer através dela? "O fenomenólogo interrogará a emoção *sobre a consciência* ou *sobre o homem,* ele lhe perguntará não somente o que ela é, mas o que ela tem a nos ensinar sobre um ser, do qual um dos caracteres é justamente a capacidade de se emocionar. E, inversamente, ele interrogará a consciência, a realidade humana, sobre a emoção: o que é, pois, que deve ser uma consciência para que a emoção seja possível, talvez mesmo para que ela seja necessária[29]"?

Não seguiremos em detalhe a crítica que Sartre faz das teorias clássicas. Estas ou bem fundam o aspecto psicológico da emoção sobre as mofidificações orgânicas e não explicam sua qualidade afetiva ou bem elas a consideram como um comportamento de fracasso, segundo a expressão de P. Janet, mas não se percebe por que a emoção teria a finalidade de um comportamento se essa finalidade não é no final das contas referida à consciência do sujeito emocionado. A teoria psicanalítica poderia explicar melhor a intenção que escapa à consciência: "Poderia sem muita dificuldade mostrar a cólera ou o medo como meios utilizados por tendências inconscientes para se satisfazerem simbolicamente, para romperem um estado de tensão insuportável[30]". Mas como "admitir que a consciência se constitua em significação sem ser o consciente da significação que constitui[31]"? Se, como o faz com razão a psicanálise, procuramos *compreender* e não apenas explicar do exterior o que se passa na consciência, vale mais a pena afinal de contas perguntá-lo à própria consciência.

É o que fará o fenomenólogo. Mas ele deve se recordar de que a expressão "na consciência" é equívoca, já que a consciên-

29. Ibid.
30. Id.,p. 33.
31. Id.,p. 36.



cia não tem interior, já que ela própria está, em virtude de sua intencionalidade, junto às coisas e no mundo. Não se trata, pois, de procurar um estado que se chamaria cólera o medo, como se a emoção "se absorvesse em si mesma". O medo é sempre medo de alguma coisa, a cólera é sempre cólera *contra* alguém. De fato, "o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos numa síntese indissolúvel. A emoção é uma certa maneira de apreender o mundo[32]". Cumpre recordar também que a consciência corresponde à sua definição de existência espontânea e livre sem voltar sobre si mesma, que ela é, pois, plenamente consciência

em sua visão irrefletida do objeto. De onde, "uma conduta irrefletida não é uma conduta inconsciente, ela é consciente de si mesma não teticamente[33]", isto é, sem se colocar como consciência. Pode-se, pois, conceber que a emoção apareça como um fenómeno suportado que se impõe ao sujeito, quando na realidade ela não escapa à consciência e constitui com efeito uma modalidade livre de ser no mundo.

O que é a emoção, com efeito? É uma "transformação do mundo" que tentamos operar quando esse mundo se tornou por demais urgente e difícil e quando os caminhos ordinários de adaptação não são mais praticáveis. "A apreensão de um objeto sendo impossível ou engendrando uma tensão insustentável, a consciência o apreende ou tenta apreendê-lo de outro modo, o que quer dizer que ela se transforma precisamente para transformar o objeto[34]". Transformação que se opera sem que tenhamos abandonado o plano irrefletido como se nos entregássemos, sem nos darmos conta disso, a um jogo no qual o mundo real, com suas dificuldades, seria substituído por um mundo fictício onde estas dificuldades teriam desaparecido: "Numa palavra, na emoção é um jogo, é um jogo no qual acreditamos[35]". Como o fez a raposa da fábula, para a qual as uvas se tornaram "verdes demais" quando compreendeu que não poderia colhê-las. Assim, e de um modo mais sério, eu desmaio quando vejo vir em minha direção um animal feroz. Por que esse comportamento que me entrega sem

32. Id.,p.39.
33. Id.,p.42.
34. Id.,p.43.
35. Id.,p.44.



defesa ao perigo?: "O desmaio é aqui um refúgio... na impossibilidade de evitar o perigo pelas vias normais e por encadeamentos deterministas, eu o neguei. Eu quis anulá-lo. A urgência do perigo serviu de motivo para uma intenção aniquiladora que comandou um comportamento mágico[36]". A fuga será, aliás, um procedimento mágico da mesma ordem, não uma estratégia racional para aumentar a distância entre mim e o perigo, mas "desmaio encenado" que nos faz penetrar, à medida que avançamos, nesse outro mundo em que o perigo não existe.

Poderíamos dizer o mesmo da tristeza que neutraliza o mundo e o toma sombrio, da alegria que, ao contrário, faz aparecer o mundo como fácil e o torna imediatamente disponível a nós pela magia de suas encantações. Retenhamos somente, para compreender o caráter paradoxal da emoção, que a consciência acredita no seu jogo, no novo aspecto como se ele viesse do mundo a despeito dela. Ela se deixa enredar "em sua própria crença" como no sonho ou na histeria onde ela se torna cativa de suas próprias criações. Vemos com isso que a emoção não é uma simples desordem do organismo. Ela é inicialmente significação, modo de apreensão do mundo pela consciência: "A emoção não é um acidente, é um modo de existência, uma das maneiras pelas quais ela *compreende* (no sentido heideggeriano de *'Versteherí)* seu 'Se-no-Mundo[37]'". Uma vez colocada essa significação, sempre haverá lugar, na perspectiva aberta, para as análises empíricas do psicólogo.

O estudo da emoção conduz a duas observações: a primeira é que, se o mundo real tem uma consciência própria, a consciência nem por isso toma menos distância com relação a ele, distância que lhe permite viver num mundo de sua escolha, mundo fictício, sem dúvida, mas que revela em que a consciência é poder de negação do real. A segunda é que as opções da consciência podem ser conscientes mesmo ao permanecerem Írrefletidas e ao parecerem, pois, brotar das profundezas de um inconsciente que não po-

de ser, de fato, concebido à maneira de Freud. Evocaremos brevemente esses temas que Sartre desenvolveu, o primeiro a propó-
36. Id.,p. 45.
37. Id.,p.62.

sito do imaginário, o segundo a propósito que ele chama psicanálise existencial.

A imaginação **reveladora de uma consciência livre**

Viu-se que a consciência não existe sem mundo, já que, como consciência transcendental, ela é constitutiva do mundo. Mas significará isso que ela está presa ao mundo? Se poderia conceber, como de resto o faz o determinismo psicológico, uma consciência que não seja senão um existente entre os objetos do mundo, que sofra pois sua ação de modo que tudo o que se passa nela faça corpo com a realidade maciça na qual ela estaria imersa. As imagens produzidas por sua função imaginativa, fenômenos psíquicos eles próprios determináveis, seriam realidades do mundo[38]. Mas isto equivale então a conceber a consciência como o contingente de uma realidade mental, o que contradiz a doutrina da intencionalidade.

Se a consciência não é uma parte do mundo, mas *intenção dirigida ao mundo,* cumpre admitir que imaginar não é possuir na consciência uma combinação de imagens; imaginar é visar o mundo ou certos objetos do mundo, *o modo da ausência.* Esse modo se distingue por essência do da percepção para a qual o objeto é dado, ao contrário, *no modo da presença,* mesmo se essa presença é só implícita como acontece com as páginas do livro do qual só percebo atualmente a capa. Se, por exemplo, imagino Pedro, atualmente em viagem a Londres, a imagem que minha consciência forma não é uma realidade fantasmagórica cuja presença se substituiria à de Pedro, ela é consciência da *ausência* de Pedro: "Enquanto me aparece em imagem, esse Pedro que está presente em Londres me aparece ausente[39]". *Afortiori,* a visada de um objeto inexistente, como um centauro, se opera no modo de ausência.

Ora, o que é preciso reter de tal constatação é que o ato de imaginar revela esse traço fundamental da consciência: ela é um
38. Cf. *Uimaginaire,* Paris, Gallimard, N.R.F., 1940, p. 233.
39. Id.,p.229.

oder negador do mundo ao mesmo tempo que consciência do mundo. A obra de arte manifesta eminentemente esse jogo da consciência no duplo registro do real e do irreal: o retrato de Carlos VII que contemplo no Louvre pode ser considerado como um "estar-no-meio-do-mundo", isto é, uma realidade entre outras; ele só é então um pedaço de tela enquadrada e recoberta por uma pintura escamada de tonalidades diversas. Mas, se atento para a vida do retrato, essa materialidade tomba no nada e abre lugar ao universo irreal de minha percepção estética. O real do quadro não desempenha mais senão o papel de um *analogan,* isto é, de um suporte material que a consciência nega para visar, no vazio que ela abre, o espaço irreal no qual, apenas a beleza se expõe. Pois, "a beleza é um valor que não pode jamais se aplicar senão ao imaginário e que comporta a nadificação do mundo em sua estrutura essencial[40]. Não nos estendemos sobre as implicações estéticas dessa concepção[41], mas compreendemos como a consciência pelo mesmo movimento, que é o da liberdade como distanciamento do mundo, pode ao mesmo tempo colocar o mundo, captá-lo como totalidade e, ao mesmo tempo, conceber um mundo outro que é a negação desse mundo real: "Basta poder colocar a realidade como um

conjunto sintético para se colocar como livre com relação a ela e esse ultrapassamento é a própria liberdade, pois ele não poderia se efetuar se a consciência não fosse livre. Assim colocar o mundo como mundo ou "niilá-lo" *(le néantir)* é uma só e mesma coisa[42]".

**A psicanálise existencial e o caso Flaubert**

Se a consciência é *existência,* se é espontaneidade e liberdade, as condutas nas quais ela se traduz deverão ser compreendidas, isto é, ligadas à livre escolha que essa consciência faz de **si** mesma e do mundo. Não basta, pois, para explicar o *projeto* que

40. Id., p. 245.
41. Para um estudo crítico da estética sartriana e de algumas outras concepções fenomenológicas da estética, cf. Mikel Dufrenne, *Phénoménologie de texpérience es-thétique,* Paris, P.U.F., 1967, p. 259 sq.
42. *fimaginaire,* op. cit., p. 234.



uma conduta manifesta, a maneira pela qual ela se personaliza fazer dele a resultante de leis abstratas e universais. Assim, p^j Bourget explica a paixão literária de Flaubert por "uma exaltação universal continua feita do duplo sentimento de sua ambição grandiosa e de sua força invencível". Ora, se "o individual não é senão a intersecção de esquemas universais[43]", ele não é o proje-to individual autêntico e concreto que antecede todas essas determinações abstratas. Por que a ambição grandiosa e o sentimento de força fizeram um escritor e não um guerreiro ou um grande amoroso?

De fato, a ambição só será *significante se for livre,* logo, se ela não for recebida da maneira pela qual um corpo recebe uma propriedade química. Por isso cumpre dizer que o ser a compreender, no caso a pessoa de Flaubert, não é inicialmente nenhum composto de qualidades hereditárias, nem nenhuma substância dada, quer esta seja física, quer metafísica, mas "a unificação de um *projeto original,* unificação que deve se revelar a nós como um *absoluto não substanciai".* Não se pode, acrescenta Sartre, reconstituir uma pessoa por suas inclinações, como tampouco se deve reconstituir a substância segundo Spinoza pela soma de seus modos. O desejo, considerado em si mesmo, não tem sentido: ele só se torna significante como tradução da visada livre da consciência sobre o mundo. Todo desejo específico - ciúme, avareza, amor à arte, etc. — só é, com efeito, a manifestação do *desejo de ser* que é ele próprio a expressão da liberdade, isto é, desse ser que se projeta incessantemente adiante de si mesmo e se ultrapassa porque ele é "carência de ser", arrancar-se incessante ao que ele é para tender em direção ao que ele não é.

Se assim é, não bastará, para pôr em evidência a significação de uma conduta, descrevê-la empiricamente e descrever as tendências que a subentendem. Essa conduta e essas tendências têm que ser *intrepretadas, decifradas,* pois elas próprias remetem ao "projeto original" do qual são apenas o revelador. Ora, esse trabalho de decifragem é operado precisamente pela psicanálise. Mas por uma psicanálise que Sartre chama existencial, pois se em

43. *Vêtre ettenêant,* op. dt., p. 644.
44. Id.,p.648.



certos pontos ela se encontra com a dos freudianos, dela se afasta também em outros traços fundamentais.

O primeiro ponto comum às duas psicanálises é que o sujeito não *é* nada e que, portanto, o que chamamos pulsões ou tendências permanecem abstrações enquanto esse sujeito não estiver engajado numa história concreta: "Tanto uma como outra consideram o ser humano como uma historialização perpétua e buscam antes revelar o sentido, a orientação e

as transformações dessa história do que descobrir dados estatísticos e constantes[45]". Um segundo ponto de acordo concerne ao que se poderia chamar o *a priori pré-lógico* que determina as atitudes antes de qualquer definição ou justificação lógica. Este *a priori* é, para o psicanalista empírico, o *complexo,* essa cristalização psíquica em torno de um acontecimento crucial da infância cuja descoberta dará a chave das condutas posteriores e ao qual essas condutas remetem como a seu significado ou a seu *simbolizado.* Para o psicanalista existencial ele se chamará a *escolha original.* Desta escolha se dirá que "é anterior à lógica, como o complexo", que "é ela que escolhe a atitude da pessoa em face da lógica e dos princípios" e que ela "reúne numa síntese pré-lógica a totalidade do existente... Como tal, ela é o centro de referência de uma infinidade de significações polivalentes[46]''.

Mas é também a propósito desse *a priori* que se delineia a divergência entre as duas psicanálises. Enquanto, para explicá-lo, a psicanálise empírica postula a existência de um psiquismo inconsciente, a psicanálise existencial rejeita tal postulado e considera, ao contrário, que o fato psíquico é sempre "co-extensivo à consciência". Cumpre lembrar, com efeito, que um estado psíquico, uma conduta, podem ser irrefletidos sem por isso deixarem de ser conscientes. Por isso, pode-se dizer que a escolha original é, com efeito, consciente sem nem por isso ter sido refletida, portanto sem ser conhecida: "Se o projeto fundamental é plenamente *vivido* pelo sujeito e, como tal, totalmente consciente, isto não significa de modo algum que ele deva pelo mesmo motivo ser conhecido por ele[47]". Entretanto, poderá tornar-se objeto de conheci-

45. Id.,p. 657.
46. Ibid.
47. Id.,p.658.



mento quando, ao termo da investigação existencial, o psicanali ta o tiver trazido à luz, não certamente do ponto de vista da $p_r$<5~ pria consciência, pois o "projeto para si" é inobjetivável po essência, mas em seu "ser para o outro[48]". Mas cumpre sublinhar que, se é em direção a uma *escolha* que a investigação existencial remonta, essa escolha só pode ser no fim de contas inteiramente singular, conferindo às condutas e aos documentos levantados pela investigação uma significação única e sempre revogável:

"Assim, a psicanálise existencial se obrigará a ser inteiramente flexível e a se colocar sobre as menores mudanças observáveis no sujeito: trata-se aqui de compreender o *individual* e mesmo o instantâneo. O método que serviu para um sujeito não poderá, exatamente por isso, ser empregado para um outro sujeito ou para o mesmo sujeito numa época ulterior[49]''.

Tal é o princípio. Mas gostaríamos de ver em ação o Freud dessa psicanálise que, segundo Sartre, ela absolutamente ainda não encontrou. Ao menos, ele próprio a tentou a propósito de algumas figuras e literatura como Baudelaire ou Flaubert. É sobretudo ao estudo deste último que ele se consagrou[50], estendendo, aliás, a psicanálise a uma socioanálise que permite ler numa pessoa singular as condições gerais de sua época, condições que ela tira da abstração, realizando-as concretamente; esse método que permite captar como "uma universalidade é vivida na particularidade[51], Sartre o denomina *método regressivo.* Mas ele tem por complemento o *método progressivo* que permite retraçar, através dessas condições, o projeto que incessantemente as ultrapassa ao negá-las:

48. Id.,p.659.
49. Id.,p.661.
50. Não podemos senão mencionar aqui *Vidiot de lafamlle. Gustave Flaubert de 1821 à 1857,* Paris, Gallimard, 1971, onde Sartre desenvolve em 2.136 páginas uma compreensão da vida e da obra de

Flaubert segundo o método "progressivo-regressi-vo", já esboçado em *Critique de Ia raison ãakctique,* método que não desmente a psicanálise existencial, mas a precisa e completa.
51. *Critique de Ia raison dialectique,* Paris, Gallimard, 1960, p. 91.

"Trata-se de reencontrar o movimento de enriquecimento totalizador que engendra cada momento a partir do momento anterior, o enlace que parte das obscu-ridades vividas para alcançar a objetividade final, em uma palavra, o *projeto* pelo qual Flaubert, para escapar da pequena burguesia, se lançará, através dos diversos campos de possíveis, à objetivação alienada de si mesmo e se constituirá inelutável e indissoluvelmente como o autor de *Madame Bovary*[52]*".*

FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DA AÇÃO

Definir a consciência como projeto porque ela é espontaneidade pura e, portanto, não tem essência é dizer que ela deve se fazer, se criar livremente, portanto se escolher e se inventar. Assim, a fenomenologia deixou de ser contemplação, como ela o era ainda para o "espectador desinteressado" de Husserl que, pela redução, colocava entre parênteses seus interesses particulares pelo mundo, a fim de tornar-se ação, transformação de si e do mundo. O recuo pelo qual a consciência se desprende do mundo e dele toma consciência é também aquele pelo qual ela age sobre o mundo para transformá-lo: "Essa possibilidade de *descolar* de uma situação para formar em torno dela um ponto de vista (ponto de vista que não é conhecimento puro, mas indissoluvelmente compreensão e ação) é precisamente o que se chama liberdade[53]". Se a redução fenomenológica é liberdade ao mesmo tempo que conhecimento, é porque o projeto que define o conhecimento é um arrancar-se ao passado e ao determinismo que faz depender o presente (efeito) do passado (causa). Projetar é, ao inverso do determinismo, fazer depender o presente do futuro, definir o que é a partir do que não é. Conseqúentemente, a liberdade não deve ser concebida como um atributo que seria dado à consciência antes de toda ação, ao contrário, ela não existe senão pela própria ação, portanto, no engajamento concreto que realiza uma liberdade que não pode ela própria existir senão como liberação.
52. M.,p. 93.
53. *SituationslII,* Paris, Gallimard, N.R.F., 1949, p. 194.


Uma filosofia da revolução

Essa indissolubilidade de compreensão e da ação não deixa de lembrar a famosa fórmula de Marx: "Os filósofos nada mais fizeram que interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é *transformá-lo*[5]*".* Não causará, pois, admiração que Sartre tenha visto no marxismo "a única antropologia possível que deva ser ao mesmo tempo histórica e estrutural[55]". E ele está de acordo com o marxismo em dizer que a prática é um conhecimento e o conhecimento uma prática, a tal ponto que a verdade de uma filosofia não está no que ela diz, mas nas práticas que ela determina: "Toda filosofia é prática, mesmo aquela que parece inicialmente a mais contemplativa; o método é uma arma social e política[56]".

Por isso a verdadeira filosofia será aquela que fará a teoria da essência prática de toda filosofia, que perceberá pois o homem, não como uma natureza predeterminada, mas como uma existência que se autodetermina e se realiza em sua ação sobre o mundo: "É necessário, em uma palavra, uma teoria filosófica que mostre que a realidade do homem é ação e que a ação sobre o universo e a compreensão desse universo tal qual é constituem uma única coisa, dito de outro modo, que a ação é desvelamento da realidade *ao mesmo tempo* que modificação dessa

realidade[57]". Isto significa que o homem *só é* o que ele se faz, que ele deve pois abandonar toda mistificação idealista que "o amarra com direitos e valores já dados[58]". E sua liberdade notadamente não pode ser esta liberdade interior, de pura fruição, seja ela de tipo estóico, cristão ou bergsoniano, uberdade que poderia persistir intacta em qualquer condição. Tal liberdade suporia, com efeito, que o homem pode existir e se realizar em outro lugar que em sua situação concreta, o que é ilusão idealista. Em suas condições de trabalho, o escravo descobrirá a liberdade, não como um dado, mas como um projeto a realizar *contra* a dureza da matéria e a opressão dos pa-

54. *Thèses sur Feuerbach,* II[3] tese.
55. *Critique de Ia raison dialectique,* op. cit., p. 107.
56. Id., p. 16.
57. *SituationsIII,* op. cit., p. 184.
58. Id.,p. 196.



troes. A liberdade se define, pois, como projeto revolucionário na medida em que ela é o projeto comum de uma classe oprimida que, tendo tomado consciência da situação histórica presente, a ultrapassa numa situação radicalmente nova. Mas compreender a situação presente e ultrapassá-la constituem uma única coisa: "Por ultrapassá-la em direção a uma situação radicalmente nova, ele pode captá-la em seu conjunto sintético ou, se se prefere, ele a faz existir para ele como totalidade[59]".

Assim, pode-se dizer que o ato revolucionário é "o ato livre por excelência" que cria uma nova filosofia da liberdade realizando esta liberdade como reconhecimento das outras liberdades e exigência de ser reconhecida por elas. Mas não se trata absolutamente aí de um retorno puro e simples a um marxismo ortodoxo, pois tal concepção da liberdade é inconciliável com o materialismo que serve de pano de fundo filosófico ao marxismo. A verdade do materialismo consiste em traduzir o esforço que implicam a ação e a luta, em exprimir como essa luta se desenrola contra a realidade e não contra ideias. Mas, tomado ao pé da letra, ele des-trói a própria liberdade do ato revolucionário, já que este estaria, segundo ele, inscrito de antemão nas leis da matéria. Ora, fazer da consciência livre um elemento da natureza é renunciar à subjetividade que não pode se opor ao real e ultrapassá-lo a não ser que dele se destaque radicalmente. Entre a redução idealista da natureza à ideia e a redução materialista da ideia à natureza, não há, afinal de contas, nenhuma diferença: "A natureza concebida como pura objetividade é o inverso da ideia. Mas, precisamente devido a isso, ela se transforma em ideia, ela é pura ideia de objetividade[60]". De fato, só haverá ação livre, portanto ação revolucionária, se a subjetividade é primeira e irredutível, pois "é a subjetividade humana que descobre a adversidade do real e pelo projeto que ela faz de ultrapassá-lo em direção ao futuro[61]".

O ponto em que idealismo e materialismo se encontram é sem dúvida o medo dessa liberdade que não se apoia sobre nada e que portanto faz do homem o responsável absoluto por seus aios. Que não haja mais um determinismo histórico, assim como não há um

59. Id.,p. 179.
60. Id.,p.212.
61. Id.,p. 213.



Espírito Santo ou uma Providência para guiar a História, fará com que o socialismo não seja nem natural nem providencial, somente humano: "O que o revolucionário reclama é a possibilidade para o homem de inventar sua própria lei. É o fundamento de seu humanismo e de seu socialismo[62]".

Mas, se só o homem *faz* o socialismo, sem o apoio de nenhuma necessidade natural e na contingência absoluta de sua existência, nada garante, fora de seu projeto, que esse socialismo se realizará, nem que não será um "socialismo bárbaro":

"Esta conquista áspera e lenta do socialismo não é outra coisa senão a afirmação, na e pela História, da liberdade humana. E precisamente porque o homem é livre, o triunfo do socialismo não está absolutamente assegurado[63]".

O secreto revés do êxito

O que equivale a sublinhar que o que o homem projeta livremente não lhe é dado de antemão e não o espera em nenhum lugar "como um salteador com um cacetete na mão no recanto de um bosque[64]". Mas equivale também a dizer o quanto essa liberdade terá dificuldades para nascer e como já está ameaçada antes mesmo de ter recebido um começo de realização. Pois ela deverá se arrancar à situação de fato (facticidade) que a limita pelo lugar, por um passado, por tudo que a cerca pelo próximo e, no final, pela morte[65]". Ela não deverá sucumbir à tentação de "má-fé", esta fuga de si mesmo pela qual se procura evitar a solidão da decisão livre. Mas, em seu âmago mesmo a liberdade comporta um inacabamento essencial, já que ela nasceu de uma carência e já que esta carência não pode ser preenchida: "Ao matar, eu me *dei uma natureza. Antes,* eu sonhava provar com o meu crime que escapava a qualquer essência; depois, minha essência é o meu

62. Id.,p.221.
63. Id.,p. 222.
64. Id.,p.221.
65. Cf. "Liberte et *íactidté",emL'être et le néant,* op. cit., p. 561 sq.



crime, ele me estrangula com o seu pulso de ferro[66]". Querer-se livre *é,* pois, recusar "voltar ao valor" que a liberdade escolheu e atingiu, pois a liberdade seria então determinada por esse valor e deixaria de ser para si própria o seu próprio valor[67]. Eis por que "o êxito comporta um secreto revés[68]". Na medida em que se mostra como êxito, ele é, com efeito, tentação para a liberdade de não mais buscar o seu próprio ultrapassamento, de renunciar, portanto, à sua essência de liberdade. Ora, "uma liberdade que se quer liberdade é... um ser ... que escolhe, como ideal de ser, o ser-o-que-ele-não-é e o não-ser-o-que-ele-é[69]".

Enquanto, em Husserl, a redução fenomenológica era incessantemente retomada, incessantemente aproximada, mas nunca parecia perfeitamente realizada, para Sartre ela é praticada de uma só vez quando ele a expõe teoricamente sob a forma da "na-dificação" *("néantisation").* Mas, essa aproximação infinita volta a ser encontrada no domínio prático, já que, reduzida à existência espontânea e livre, esta existência não chega nunca a realizar a aspiração essencial que a define, a saber, ser para si mesma seu próprio fundamento. Isso só poderia ser o feito de um Deus: "Deus, valor e fim supremo da transcendência, representa o limite permanente a partir do qual o homem se faz anunciar o que ele é. Ser homem é tender a ser Deus ou, se quiserem, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus[70]". Esforço vão, já que a liberdade só se arranca à facticidade, ao ser-em-situação, para aí recair, de sorte que nenhum dos valores, que ela não pode deixar de projetar, pode afinal de contas defini-la ou satisfazê-la. E é esta impotente necessidade que está na origem do problema moral: "O problema 'moral' nasce de que a moral é *para nós* ao mesmo tempo inevitável e impossível. A ação deve se dar suas normas éticas nesse clima de insuperável impossibilidade[71].

66. *SaintGenet, comêdien et martyr,* Paris, Gallimard, 1952, p. 222.

67. *Uêtre et le nêant,* op. cit., p. 722.
68. *SaintGenet...,* op. cit.,p. 180.
69. *Uêtre et le néant,* ibid.
70. Id.,p.654.
71. *Saint Genet...,* p. 177.

## Capítulo 6 UM RETORNO À ONTOLOGIA

Se a fenomenologia foi em seu início antimetafísica ao abandonar as especulações e as construções filosóficas pela descrição neutra dos fenômenos, ela trazia em si, contudo, a exigência de uma teoria geral do ser, de uma ontologia. Pois Husserl jamais concebeu o fenómeno como separado do ser, nem, portanto, a fenomenologia como um simples fenomenismo, vale dizer, uma simples descrição das aparências, sobre o sentido fundamental das quais não poderíamos nos pronunciar. O ser se dando, ao contrário, no fenómeno, o estudo do fenómeno deve normalmente tornar-se um estudo do ser: "A fenomenologia transcendental, sistemática e plenamente desenvolvida, *é eo ipso* uma autêntica ontologia universal[1]".

Mas como efetuar essa exigência? Bastará enraizar as diversas ontologias regionais, isto é, o sentido de ser respectivo dos diferentes domínios do conhecimento, num Sujeito transcendental que seria a fonte desse sentido? Não permanecerá esse sujeito ainda demasiado abstraio e teórico? O último fundamento a explicitar, *a priori* absoluto a elucidar não será, mais concretamente, o ser-no-mundo ou a *existência,* que aparecem ao termo da redução como o irredutível de onde procede todo sentido e ao qual, pois, cumpre reconduzir todos os dados? Vimos com Sartre que recursos uma fenomenologia da existência encerrava em si. Mas não se trata apenas de compreender a *partir* da existência; cumpre

1. *Méditatums cartésiennes,* op. cit., p. 132.



também compreender esta própria existência, o que vem a ser interrogar-se sobre o sentido do ser em geral e, portanto, realizar, mas agora no mais absoluto concreto, essa "autêntica ontologia universal" prometida por Husserl.

Foi nisso que Sartre se empenhou *emL'être et le néant.* Fora nisso também, e antes de Sartre, que Heidegger se aplicara em *Sein und Zeit,* que foi uma das fontes inspiradoras de Sartre. O trabalho empreendido por eles demonstra que essa recondução da fenomenologia a uma *ontologia fundamental,* mesmo que ela não tenha se operado no sentido projetado por Husserl, era de fato uma exigência da fenomenologia. Que não se imagine, entretanto, que Sartre nada tenha feito além de repetir Heidegger. Além da retomada por Sartre de algumas fórmulas e de alguns temas hei-deggerianos, apresenta-se entre as duas ontologias uma divergência fundamental que transparece na própria orientação da problemática: será a ontologia o fundo recôndito de uma filosofia da existência ou, mais precisamente, de uma antropologia existencial ou não será, ao contrário, a análise existencial apenas uma via de acesso à ontologia, à questão do Ser?

### A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE SARTRE

O leitor de Sartre não deve esquecer que *Uêtre et le néant* tem por subtítulo: *Ensaio de Ontologia Fenomenológica.* Pode-se, pois, pensar que nele Sartre faz justiça às exigências ontológicas que transpareciam na fenomenologia de Husserl, cuja atitude, como vimos, foi por ele

radicalizada ao neutralizar até o próprio sujeito transcendental. De fato, se a consciência nada mais é que um puro nada, se o ser não está suspenso, quanto ao seu sentido, ao sujeito transcendental constituidor, ele vai se dar de imediato como aquilo que a consciência intencional visa. Esta não pode consequentemente ' *'ser* consciência sem colocar em algum lugar um ser[2]", o que significa que o conhecimento não condiciona mais o ser, que o problema do conhecimento não é mais uma

2. Cf. Gilbert VareU *Uontologie de Sartre,* Paris, P.U.F., 1948, p. 24.



questão que deva ser previamente resolvida para, em seguida, se abordar a ontologia, mas que a fenomenologia, estudo do aparecer, é *ipso facto* ontologia, estudo do ser.

O ser-em-si e **a transfenomenalidade do fenómeno**

Que o ser não tenha necessidade de ser medido pelo conhecimento resulta da relação da consciência com seus objetos: se esta se projeta, se ela não tem um interior onde conter o fenómeno como sua própria secreção, é que o fenómeno é por si mesmo transcendente, outro que a consciência e não se coloca a questão de saber como o ser do objeto pode se distinguir do ser da consciência: "Ser consciência de alguma coisa é estar em face de uma presença concreta e plena que *não é* a consciência[3]". De imediato, pois, a consciência se encontra na presença do ser e a questão do conhecimento se identifica com a dessa relação ontológica original.

Entretanto, não basta dizer que a consciência atinge o ser no fenómeno, pois "o ser dos fenômenos não se resolve num fenómeno de ser[4]". Em outros termos, se é, efetivamente, o ser que se manifesta, ele não se dá inteiramente em cada uma de suas manifestações. Husserl já mostrara como o objeto percebido se reserva ao mesmo tempo que se dá na série inesgotável de seus perfis. Se é, com efeito, esse livro que percebo e se o percebo em seu ser, este ser ultrapassa, contudo, o aspecto sob o qual ele me é atual-mente dado e o ultrapassará sempre, pois não posso por princípio captar simultaneamente a infinidade dos aspectos e das qualidades cuja soma equivale à sua existência real. Por isso se dirá do ser que ele é, não um ser numenal à maneira kantiana, pois ele não se oculta atrás dos fenômenos, mas um ser *transfenomenal* que a anuncia no fenómeno como um além deste fenómeno. E é também por isso que todo fenómeno, que é, por definição, um ser-para-a-consciência, enquanto não é a consciência, portanto, enquanto é o que a consciência não é: "É o ser dessa mesa, desse maço de ta-

3. *Vêtreetlenêant,* op.cit.,p. 27.
4. Id.,p. 15.



baco, da lâmpada, mais geralmente o ser do mundo que é implicado pela consciência. Ela exige somente que o que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece. O ser transfenomenal do que *épara a consciência* é ele próprio *em si[5]".*

Por esse qualificativo de "em si" entenderemos que o ser que se dá como fenómeno à consciência se dá como trazendo em si o seu sentido de ser, portanto, como não o recebendo de nenhuma outra instância. Isso significa que o ser é para si mesmo seu próprio fundamento, que ele não tem necessidade de nenhum outro suporte, quer este seja constituído pela subjetividade humana ou por uma subjetividade divina criadora. Neste último caso, deveríamos com efeito dizer ou bem que o ser não deve sua consistência própria senão a Deus, mas então ele se dissipa na subje-tividade divina ou bem que ele traz em si próprio essa consistência, mas então de nada mais serve a criação: "Se o ser existe em face de Deus, é que

ele é o seu próprio suporte, é que ele não conserva o menor vestígio da criação divina. Em uma palavra, mesmo se ele tivesse sido criado, o ser-em-si seria *inexplicável* pela criação, pois ele retoma o seu ser para além desta. Isto equivale a dizer que o ser é incriado[6]".

Tampouco diremos que o ser se cria a si próprio, pois cumpriria então fazer uso a seu respeito das categorias de atividade e de passividade que só se se aplicam ao homem. Do ser poderemos dizer simplesmente que ele é *em si,* isto é, idêntico a si mesmo e cheio de si mesmo, como o ser de Parmênides. O que poderemos traduzir pela fórmula: *o ser é o que ele é,* fórmula que só é tautológica aparentemente, já que cumpre, ao contrário, dizer da consciência que ela *é o que ela não é.* O ser não deve assim ser relacionado a nenhum princípio, como se devêssemos derivá-lo de um possível ou reconduzi-lo ao necessário a fim de encontrar-lhe uma justificação. Ele *é* simplesmente, sem nenhuma outra *razão:* "É o que exprimirá a consciência - em termos antropomórficos — dizendo que ele é *de mais,* isto é, que ela não pode absolutamente derivá-lo de *nada (rien),* nem de um outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária. Incriado, sem razão de ser, sem

5. Id.,p.29.
6. Id.,p.32.



relação alguma com um outro ser, o ser-em-si é de mais para toda a eternidade[7]".

O ser-para-si e **o surgimento do nada (néant)**

Não colocaríamos a questão do ser-em-si se tudo devesse ser dito com ele. Não teria havido, nesse caso, nada a dizer, nem ninguém para dizê-lo, já que o em-si maciço não pode por si mesmo esvaziar-se de qualquer interrogação. Se tal interrogação surgiu, é que uma alteridade se introduziu no âmago do ser, um outro que o ser que, por ser outro, será um *não ser.* Tal aparição não nos espantará, já que a consciência, enquanto intencional, coloca o ser como o outro dela própria. É, pois, a consciência que é o outro do ser, o não ser.

Mas, aqui devemos nos lembrar que se a consciência é outra que o objeto do qual ela é consciência, ela não é tampouco *nada* além *(rien tfautre)* de consciência desse objeto, de modo que o desaparecimento de todos os objetos seria ao mesmo tempo desaparecimento da consciência. Ademais, pelo fato de que ela é consciência de algo, esse algo — por exemplo, este livro - é retirado da massa do ser e construído como não sendo *nada* além *(rien a^autre)* do que ele é: ele é por sua vez, não ser com relação ao mundo, como o mundo é então não ser com relação a ele. Assim, a consciência é três vezes fonte de não ser ou de nada *(néant): em* relação a si própria enquanto ela *nada (rien)* é do objeto e enquanto ela nada é sem o objeto; em relação ao objeto enquanto, por ela, este *nada (rien)* é senão o que ele é. Que o não-ser tenha também vindo às coisas pela consciência é o que indica, com efeito, o juízo de negação. Não que o juízo de negação tenha introduzido o não ser, mas porque ele exprime que o ser não pode aparecer à consciência senão "perseguido" *("hanté")* pelo não-ser e isto antes de qualquer espécie de juízo: "Existe uma quantidade infinita de realidades que não são somente objetos de juízo, mas que são experimentadas, combatidas, temidas, etc. pelo ser humano e que são habitadas pela negação em sua intra-estrutura

7. Id., p. 34.



como por uma condição necessária de sua existência[8]". Mas, se o ser só pode ser atingido como transido de não ser, é verdade reciprocamente que

o não ser jamais se dá separado do ser, do mesmo modo que uma negação não se dá sem a afirmação da qual ela constitui como que o avesso. Se, como diz Spinoza, toda determinação é a negação, a negação só é possível por sua vez a título de determinação do ser. O nada *(néant)* tem, pois, o ser por origem e é sempre ao ser que ele se refere, é sempre o ser que ele exprime, pois só o ser pode se afetar da "doença" do nada *(néant),* "se "niilar" ("se *néantir"):* "O nada *(néant)* só pode se nadificar *(nêantiser)* sobre o fundo do ser; se um nada pode ser dado, não é nem antes nem depois do ser, nem, de uma maneira geral, fora do ser, mas é no seio mesmo do ser, em seu âmago, como um verme[9]". Assim, ser e nada estão tão indissoluvelmente unidos quanto a figura e o fundo no ato de percepção ou o verso e o reverso de uma moeda, o nada não subsistindo em si mesmo, rnas enquanto constituindo limitações e distâncias que dão ao ser suas formas e seus contornos. Nisto vemos também que não haverá mundo, isto é, totalidade estruturalmente diferenciada, senão pelo nada.

Mas, se nos perguntarmos: por que o ser se afetou de nada *(néant)!* cumpre, com efeito, convir que não encontramos nenhuma explicação do lado do *ser-em-si* tal como o descrevemos: idêntico a si mesmo e pleno absoluto, ele não poderia produzir nenhuma diferença, nenhuma distância entre ele e ele próprio. Esta a razão pela qual cumpre recorrer a uma dimensão de ser que seja portadora de sua própria negação, a um ser que só possa ser sob a condição "de ser o que ele não é". Portanto, unicamente a consciência espontânea e livre poderá constituir esse ser que Sar-tre chama *"o ser-para-si"* ou, segundo a fórmula tomada a Hei-degger, "o ser cuja existência é tal que seu ser está em questão em seu ser". Por ser livre, portanto, por estar sempre "a ser", como já o mostramos, a existência consciente "é o que ela não é"; assim ela é um não ser, não somente em relação ao em-si, mas ainda em relação a si mesma. Certamente, o ser-em-si não pode em si mesmo ser afetado por esse "nada *( "néanf),* quer ele seja

8. Id.,p.57.
9. Ibid.



# 1



projeto de uma consciência ou um projeto da humanidade inteira Ele não recebe deste nem acréscimo, nem diminuição, ele permanece indiferente ao aparecimento e ao desaparecimento das consciências e nossos projetos só podem deslizar sobre ele como uma sombra[10]. E, no entanto, do ponto de vista da consciência, ele é totalmente afetado pelo nada, pois é pelo surgimento do nada que esse ser se erige em mundo, em realidade transcendente à consciência e negadora da consciência; era preciso que surgisse esse nada para que ao mesmo tempo surgisse o mundo, contemporâneo de todas as visadas de consciência e dos atos de ultrapassamento da existência humana.

A unidade do em-si e do para-si na fenomenologia existencial

Será perguntado então como se pode pensar na unidade essas duas regiões do ser que são em-si e o para-si: "Se o em-si e o para-si são duas modalidades do *ser,* não haverá um hiato no próprio seio da ideia de ser e não estará sua compreensão cindida em duas partes incomunicáveis[11]?" Um ponto de vista sintético é sem dúvida possível, já que o em-si permanece

indiferente ao para-si, já que, se o em-si é constituído pelo para-si como seu outro, essa alteridade só vale do ponto de vista do para-si e não é levada em conta pelo em-si: "No caso da negação interna para-si-em-si, a relação não é recíproca e sou ao mesmo tempo um dos termos da relação e a própria relação[12]". Vale dizer que, se uma unidade deve ser pensada, ele só o pode ser do ponto de vista do para-si, o em-si não sendo, por princípio, suscetível de nenhum ponto de vista. Observemos que é de fato na unidade e não em justaposição que em-si e para-si, ser e nada, se dão ao olhar do fenomenólogo. Não dissemos que eles são correlativos, que a negatividade do para-si só pode se ler na positividade do em-si?

Na realidade, essa unidade *a priori* do em-si e do para-si decorre do próprio sentido da ontologia fenomenológica: não tere-

10. Cf. G. Varet, op. cit.,p. 58.
11. *Uêtre et k nêant,* p. 715.
12. Id.,p.719.



mos nem a intuição de um para-si separado, de um nada puro, que só pode ser uma abstração, nem a do ser-em-si puro. Em-si e para-si, ser e nada, só se revelam simultaneamente e sobre a tela do mundo: "Jamais estaremos verdadeiramente no ser ou no nada: seremos, porém, obrigados a afirmá-lo simultaneamente, se a atitude fenomenológica conseguir que a cada consciência reduzida à sua expressão mais simples corresponda uma perspectiva sobre a totalidade do mundo[13]". Na intuição fenomenal do objeto, a consciência coloca pelo mesmo ato tanto o seu próprio nada quanto o ser-em-si do objeto, esse nada e esse ser-em-si permanecendo em si mesmos "transfenomenais".

Não convém, entretanto, esquecer que a consciência colocou o em-si como ontologicamente anterior ao para-si, anterior pois às interrogações que vão surgir no para-si. É a razão pela qual essas interrogações não afetam o em-si e não há sentido, pois, em buscar no em-si uma origem do ser. A questão da origem do ser é, com efeito, uma questão da consciência, ela própria posterior ao ser, o qual é "sem razão, sem causa e sem necessidade".

Em compensação, a consciência pode se interrogar legitimamente sobre sua própria origem: "O ser pelo qual o porquê chega ao ser tem o direito de colocar o seu próprio porquê, já que ele próprio é uma interrogação, um porquê[14]". Mas, se a consciência é interrogação, como essa interrogação sobre si mesma não recairia sobre o ser substancial e suficiente em relação ao qual ela se define? Na consciência vai nascer, pois, o projeto de um "ser total", de uma "síntese unitária do em-si e da consciência", na qual esta não seria somente fundamento de si própria, mas fundamento do ser. O em-si se identificaria assim ao *para-si* fundador e a fissura em-si e para-si seria preenchida. Mas será concebível esse "ser total", que seria afinal de contas o ser causa de si *(ens causa sui)?*

De um lado, a consciência mostra-se impotente para fundar o ser, pois, se ela é causa de si própria pela liberdade, ela não é absolutamente causa do ser *contra* o qual e *sobre o fundo* do qual ela se realiza livremente. Como o dissemos, o em-si não é de mo-

13. G. Varet, op.cit.,p. 61.
14. *Vêtre etle néant,* p. 714.

do algum afetado em si mesmo pelo projeto da consciência. Cumprirá dizer então que o em-si poderia conceber o projeto de ser sua própria causa? Mas ele não o poderia senão tornando-se consciência, portanto fazendo-se outro que ele próprio, introduzindo em si esse nada, esta "descompressão" que o faria precisamente perder suas características de ser-em-si. De fato, esse ser *causa de si* é impossível, pois a ideia de causa nasce de uma consciência que não funda o ser-em-si e o ser-em-si não pode de seu lado tornar-se consciência e, portanto, poder de ser fundar, sem deixar de ser em si. A unidade sintética do em-si e do para-si, do ser causa de si mesmo, é uma aspiração que jamais será satisfeita: "O real é um esforço abortado para atingir a dignidade de causa de si. Tudo se passa como se o mundo, o homem e o homem no mundo conseguissem realizar apenas um Deus malogrado[15]".

Se a relação do *para-si* com o *em-si* permanece inteira do lado do *para-si,* a unidade visada não poderá ser jamais, com efeito, senão uma unidade malograda; como o mar que sob a atração lunar, na enchente da maré, ganha apenas alguns metros em vez de atingir a Lua[16]. A metafísica poderá sem dúvida e com razão se perguntar como esse acontecimento que é a consciência pôde aparecer no âmago do em-si. Mas suas respostas serão sempre apenas hipóteses inverificáveis, que não poderão recolocar em causa a contingência radical do ser. Isto equivale a dizer que o homem, irremediavelmente prisioneiro de sua existência, guardará só para si questões sobre o ser e razões de ser, sob a condição de investi-la numa liberdade tanto mais absoluta quanto mais ela se desdobrar sobre um fundo de ser desprovido de sentido.

## A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE HEIDEGGER

Mas haverá interesse, nessas condições, em escrutar o ser? Não será preferível voltar-se para o para-si e para esta liberdade onde tudo se inventa e se cria, onde, como existência a irromper, o homem produz sua própria definição em seus engajamentos

15. Id.,p. 717.
16. Id.,p.719.



concretos? O que Heidegger censura a Sartre ou ao menos a razão pela qual ele se mantém à distância disso que se chamou *existencialismo,* é que tal pensamento volta da questão do ser à do homem como centro de sua preocupação; é que "o existencialismo é um humanismo", segundo o título que Sartre dava à sua conferência de 1946. Enquanto humanismo ele s<3 pode se juntar aos vários outros humanismos, para os quais a ideia do homem só se tornou central porque eles se fundam sobre uma metafísica esquecida da questão do ser. Nessas condições, poderá o pensamento do ser caracterizar-se como humanismo?: "Certamente não, à medida que o humanismo pensa de um ponto de vista metafísico. Certamente não, se o humanismo é um existencialismo e faz sua esta proposição de Sartre:

*Precisamente, estamos num plano onde há somente homens.* Se pensarmos a partir de *Sein und Tieit,* cumpriria antes dizer: *Precisamente, estamos num plano onde há principalmente o ser*[1 "1 ".] Não convém, pois, deixar-se iludir pelos temas existenciais que Heidegger desenvolve notadamente em sua primeira grande obra, *O Ser e o tempo,* mesmo se esses temas puderam inspirar Sartre na elaboração de sua ontologia. Desde o início, a questão de Heidegger não é outra senão a "questão do Ser" e, se o ser do homem é nele descrito e analisado, é somente porque no homem se situa o lugar, o "af' *(Da)* onde o Ser se desvela. Acrescentemos que nossa exposição — que de nenhum modo pretende ser suficiente como introdução ao pensamento de Heidegger — sublinhará somente o modo como uma problemática centrada no Ser e uma renovação da questão do Ser foram percebidas por Heidegger como a exigência própria da fenomenologia.

## As **insuficiências da feiiomenologia transcendental**

Assistente, depois sucessor, de Husserl na Universidade de Friburgo, Heidegger pelo menos cruzou em seu próprio caminho filosófico o caminho do seu mestre. Para ele, como para Husserl, trata-se de se conformar à máxima da "volta às coisas mesmas".

17. M. Heidegger, *Lettre surlhumanisme,* trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 87.

### UM RETORNO À ONTOLOGIA

Mas terá sido apreendido em todo o seu alcance o sentido dessa máxima e, após tê-la enunciado, terá o próprio Husserl, no fim das contas, permanecido fiel a ela até o fim? É, em todo caso, em vista de uma estrita obediência a esse princípio que Heidegger, em *Sein und Zeit,* começa por redefinir o que é preciso entender por fenomenologia.

Das duas noções que entram na composição desse termo, o de *fenómeno* e o de *logos,* o que Husserl nos ensinou da primeira explica que se possa defini-la como "o que de si mesmo se manifesta", isto é, se mostra a si mesmo e por si mesmo e não como indicando outra coisa ou indicado por outra coisa. Quanto ao *logos,* ele não designa apenas o discurso, mas, se nos referimos a Aristóteles, ele é um "àiroipaíveo-ftai", isto é, o que "faz ver ((paívecrdai) alguma coisa" e o faz ver "àoir...", isto é, "a partir disso mesmo de onde ele discorreu[18]". Em outros termos, o que é dito e, portanto, o que os interlocutores se comunicam não é de forma alguma tirado de seu próprio fundo, mas *daquilo de que* se fala. O que é dito, o *logos* como *discurso,* não vale senão como *revelação* ou *mostração* daquilo a que diz respeito o discurso. De onde se poderá deduzir que a fenomenologia, este *logos* que tem por objeto o fenómeno, consiste em "àiro<paíveo-&cu Ta <paívo|jieva", isto é, em "fazer ver de si mesmo o que se manifesta, tal como de si mesmo ele se manifesta. Esse é o sentido normal da investigação a que se deu o nome de fenomenologia. Não se expressa assim nada mais que o enunciado na supracitada máxima: 'volta às coisas mesmas'[19]". Mas, se o que a fenomenologia tem por tarefa fazer ver se manifesta, podemos nos perguntar por que convém, então, fazer vê-lo. É que, na verdade, "o que é preciso denominar fenómeno num sentido privilegiado" não se manifesta de imediato, mas se dissimula, ao contrário, no que se manifesta e por isso precisa ser expressamente mostrado.

O que se manifesta em primeiro lugar é "tal ou qual ente", isto é, esses objetos ou seres da vida cotidiana que não cessamos de

18. *Vètre etk temps,* trai R. Boehme A. Waelhens, Paris, Gallimard, 1964,p. 50.
19. Id.,p.52.



encontrar e o próprio mundo que os contém. Mas o que se oculta e será preciso mostrar com esforço é "o ser do ente", isto é, o sentido de ser desse

ente, aquilo que constitui seu "sentido e fundamento[20]". Esse sentido de ser não remete, certamente, a uma realidade outra, a um além-mundo do qual derivaria o fenómeno do mundo. Ele se oculta, ao contrário, no âmago da manifestação do ente, de modo que o que devemos modificar não é o que está para ser visto, como se o Ser a ser visto fosse outra coisa que os entes que vemos, mas nossa maneira de ver. Ou, mais exatamente, cumpre tomar consciência daquilo que esquecemos há muito: nossa relação com as coisas e com o mundo, tal como o percebemos de imediato, funda-se sobre uma relação mais original como o próprio Ser dissimulado em nossa maneira de *ser-no-mundo.* Se a fenomenologia tem por tarefa essa relação original com o Ser, poderemos dizer com razão que ela é "a ciência do ser do ente — a ontologia[21]".

Sentimo-nos tentados a aproximar tal projeto da atitude transcendental preconizada por Husserl, atitude pela qual nos elevamos dos seres empiricamente dados ao seu sentido de ser. A redução eidética, ao isolar o *eidos* ou essência de um fenómeno, já se aparenta a uma ontologia, uma vez que a ontologia busca a essência ou ser do ente. A redução fenomenológica ou transcendental conduz essa investigação ainda mais longe ao ligar esses conteúdos essenciais à atividade da consciência que os produz e ao fazer essa atividade da consciência depender, por sua vez, da vida do Eu transcendental. Teremos chegado, então, a uma ontologia, a uma explicitação radical do sentido do Ser? Certamente podemos proceder a essas ontologias parciais, que Husserl denominava "regionais", extrair o sentido de tal ou qual domínio de entes que se dão à consciência, mas não extraímos a essência ou o sentido do Sujeito transcendental é ainda tributária da concepção tradicional do ser como ser-dado, como sentido que se desdobra sob o olhar de um sujeito que, ele próprio, não é, dado que se mantém pois retraído face ao sentido de ser que se elabora sob seu olhar: "Já que o ser permanece determinado como ser-dado,

20. Id.,p. 53.
21. Id.,p. 55.



mas o Eu transcendental não é um ente, não é jamais somente um ente dado, Husserl não pode chamar a fenomenologia transcendental uma ontologia[22]". Portanto, teria sido preciso elucidar positivamente o sentido desse Eu transcendental, mas Husserl não o podia fazer, já que por decisão filosófica, ele o reduzira à atitude de puro teórico, não lhe deixando por assim dizer senão olhos, como se fosse óbvio que o pensamento pudesse se identificar com a visão representativa e a essência se esgotar em seu *eidos* (aspecto), naquilo que ela oferecia ao olhar.

Em resumo, apesar da doutrina da intencionalidade, a filosofia de Husserl permaneceu uma filosofia das essências e, com isso, ela deixou enterradas, como de resto toda a filosofia desde suas origens gregas, as verdadeiras raízes do que a árvore da filosofia dá a ver. Ou, para mudar de alegoria, por não olhar senão o que está à vista, o pensamento esqueceu de se interrogar sobre a luz que lhe permitia ver[23]".

A passagem para uma fenomenologia hermenêutica

Ir as coisas mesmas supõe que prolonguemos esta investigação do fundamento, tão cara a Husserl, além do *dado,* que não nos contentemos com o espetáculo das essências, nem mesmo com o espetáculo da essência intencional da consciência, mas que enraizemos, por sua vez, *a intenção* da análise intencional nas estruturas da existência concreta portadora do olhar e mais primitiva que ele. Cumpre substituir o sujeito transcendental - que terá decididamente conhecido muitas vicissitudes — pela existência em

sua *facúcidade,* o que Heidegger chama de *Dasein.*
Sabe-se que esse termo é difícil de se definir e ainda mais difícil de se traduzir. Num sentido, o *Dasein* designa o homem, na medida em que o homem é este ente singular que é para si próprio uma questão: "o ente para o qual se trata, em seu ser, de
22. O. Pôggeler, *La pensêe de Heidegger,* Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 98.
23. Cf. M. Heidegger, *Qi/est-ce que Ia mêtaphysique?.* Introdução, trad. H. Corbim, em *Questions I,* Paris, Gallimard, 1968, p. 23.

seu ser[24]". Mas não se trata de se interessar pelo homem por si mesmo, como se o homem pudesse se encerrar em seu próprio problema, como se somente ele estivesse em questão nesse estar-em-questão que o define. Pois, em seu ser, não se trata somente de seu ser, mas do *Ser* em geral: o homem é o *aí (Da)* onde o *Ser (Sein)* se coloca como questão, de modo que se trata no homem de muito mais do que o homem. É a razão pela qual Heidegger recusa, não somente o *Sujeito transcendental* de Husserl, mas ainda a *consciência* que Sartre devia considerar como fundamento absoluto: "Por *Dasein* designa-se muito mais o que deve ser antes de tudo experimentado como lugar, a saber como o campo da verdade do ser e, em seguida, pensado conforme essa experiência[25]". O termo *Dasein,* que significa *existência* no vocabulário filosófico corrente, será definido ainda em Heidegger pela existência: "A essência do *Dasein* reside em sua existência[26]". Mas, não se trata mais da existência no sentido ordinário do termo, designando a realidade de tal ou qual objeto. Por existência, cumpre compreender esta emergência ao Ser que o homem descobre antes de toda definição de si próprio, antes de todo pensamento e antes de toda linguagem, a interrogação que o homem traz em si antes de formulá-la porque ele *é* essa interrogação[27]. A esse título, o homem é o único Eksistente, o único questionador entre os outros entes dos quais podemos dizer que *são,* mas não que *exis-tem[2]^".* É a razão pela qual só o homem vivo e concreto poderá ser chamado *Dasein:* "Este ente, que nós mesmos somos, e que tem, por seu ser, entre outras coisas, a possibilidade de colocar questões, será designado com o nome de *ser-aí (Dasein)[29]".* Por isso não convinha se deter na consciência e nas essências da consciência, pois aí de modo algum se encontrava o último fundamento. A consciência só é ela mesma por esta abertura primordial de onde ela tira sua clareza:
24. *Vêtre et* fe *temps,* trad. cit., p. 63.
25. *Qu'est-ce que Ia métaphysique?,* trad. cit., p. 33.
26. *Vêtre et le temps,* p. 23.
27. Para evitar toda confusão, Heidegger grafará *Ek-sistenz (ek-sistência)* a existência no sentido não clássico e mais primitivo do termo.
28. *Qu'est-ce que Ia métaphysique?,* trad. cit., p. 35.
29. *Vêtre et te temps,* p. 23.

"Toda consciência pressupõe a existência pensada de maneira estática como *essentia* do homem e aqui *essentia* significa aquilo em que o homem desdobra sua essência na medida em que o homem. A consciência, ao contrário, não cria primeiramente a abertura do ente e tampouco confere ao homem o ser-aberto para o enteso».
Vale dizer com isso que é preciso inverter o famoso *cogito ergo sum* de Descartes: o ser não se funda sobre o pensamento ao qual se identificaria, é o pensamento que se funda sobre o ser. Vê-se assim aparecer uma preliminar na qual pensara a filosofia do *cogito,* que se acreditava em presença do ser unicamente pelo pensamento: é que a existência antecede e orienta todo pensamento, o pensamento não podendo, pois, ser o ato de um sujeito puro, mas sendo envolvido pela dimensão existencial do sujeito pensante: "O *Dasein* se compreende sempre a partir de sua existência, isto

é, a partir de sua possibilidade de ser ele próprio ou de não ser ele próprio[31]". Lembremo-nos, com efeito, que o que está em questão no Ser do *Dasein* não é somente o seu ser próprio, mas o ser em geral; o que equivale a dizer que ele não poderá interrogar sobre o ser, se ele não se interrogar ao mesmo tempo sobre as suas próprias estruturas de existência, já que é nelas e através delas e não ante o neutro sujeito teórico que o ser se põe em questão: "Assim, é como *eu sou* e não como *eu penso* que estou implicado na investigação[32]" e, acrescentamos, que o ser, por sua vez, está implicado na investigação, já que é o ser que está em questão no ser do *Dasein.* Ademais, "o último problema de Descartes não era *eu penso,* mas *eu sou,* como aliás o atesta a sequência de proposições que, da *existência do ego,* procede à *existência* de Deus e à *existência do mundo*^^". A novidade da situação resulta que o investigado e o investigador são aqui o

30. *Qu'est que Ia métaphysique?,* p. 35.
31. *Uêtreetletemps,* p. 28.
32. P. Ricoeur, "Heidegger et Ia question du sujet", emLe *conflitdes interprêta-tions,* Paris, Seuil, 1969, p. 224.
33. Ibid.



mesmo, o *ego* não sendo mais esse eu "certo de si mesmo", que poderia interrogar sobre o ser sem se implicar a si mesmo na questão. É enquanto ser-em-questão e não como certeza já adquirida que o *Dasein* interroga. Nós nos veremos, pois, face ao paradoxo de um ser a se interrogar sobre sua própria interrogação ou, antes, sobre sua essência de ser interrogativo. Mas como encontrará a existência em si mesma os recursos de sua própria compreensão?

É aqui que a fenomenologia deve mudar de orientação, não mais se contentar em ser *descrição* do que se dá ao olhar, mas *interrogação* do dado que aparece, não mais como um espetáculo a ver, mas como um texto a compreender. Compreender, interpretar, já era aquilo de que Dilthey, após Schleiermacher, fizera a teoria sob o título de *"hermenêutica",* que designava o método de interpretação dos textos sagrados. A "fenomenologia hermenêutica" deverá, pois, decifrar o sentido do texto da existência, esse sentido que precisamente se dissimula na manifestação do dado. E talvez encontraríamos aqui uma analogia com a psicanálise, que é também um deciframento da existência, uma elucidação do sentido profundo que trazem, sem conhecê-lo, os dados imediatos do psiquismo[34].

Quem é este ente que chamamos *Dasein?* pergunta Heidegger. Dele podemos dizer que, "ontica-mente', isto é, enquanto um ente entre outros — é "o que há de mais próximo de si, embora "ontologicamente", isto é, quanto ao seu sentido de ser, ele seja "o que há de mais longínquo[35]". E, no entanto, é possível remontar desse próximo ao longínquo, pois "pré-ontologicamente", antes de qualquer problematização de seu sentido, ele não é estranho a si mesmo[36], ^existência traz em si os recursos de sua compreensão e é desses recursos que a hermenêutica dever lançar mão.

A título de simples evocação - uma vez que o desenvolvimento de *Sein und Zeit* não se deixa resumir - do modo como Heidegger lança mão desses recursos, diremos que a análise *exis-*

34. Com a única diferença de que a psicanálise não *é* guiada em sua investigação da verdade do "Si" por uma preocupação ontológica. Observação que vale sem dúvida também para a psicanálise existencial de Sartre.
35. *Vêtre et te temps,* p. 32.
36. Ibid.



*tencial (existential)*[37] do *Dasein* decompõe em seus diferentes momentos esta estrutura fundamental que é o *ser-no-mundo.* O *Dasein* não é nem um

objeto no meio do mundo, nem um sujeito sem mundo, mas ele *"é"* seu mundo, numa familiaridade original que funda toda relação posterior de sujeito a objeto e todo conhecimento. É a razão pela qual a "mundanidade" do mundo é mais primitiva que toda posição do mundo como contraposto ao sujeito e que toda determinação científica ou metafísica do mundo, do tipo, por exemplo, da *res extensa* de Descartes. De seu lado, o *Dasein* tem uma pré-compreensão desse ser-no-mundo que se manifesta pelo *sentimento de situação (Befindlichkeit),* sentimento de um *já-aí* revelador da facticidade de sua existência. Esse sentimento se articula com uma outra dimensão fundamental: *a compreensão (Verstehen).* Pela compreensão o *Dasein* não está somente "lançado" no mundo, mas está aí "lançado no modo de ser do projeto", isto é, enquanto definido por possibilidades que o fazem ultrapassar incessantemente seus limites de ser simplesmente subsistente. Entre o já-aí, o estar lançado e o projeto aparece assim uma tensão dinâmica, um movimento de vai-vém que cava a fenda onde vão nascer as questões e de onde vai surgir o sentido. Fenda que é também a abertura de onde vão emanar os primeiros clarões do Ser. Mas até onde esta abertura pode se alargar? O *Dasein* — e aí temos ainda uma terceira dimensão fundamental da existência — pode ficar na sua própria superfície, restringir o sentido que se desdobrou na linguagem ao simples falatório, à insossa imitação do outro. Entregue aos seus pequenos cuidados, o "eu" do *Dasein* pode se afundar no "se" *("on")* impessoal e assim deixar de atingir sua verdade própria. Heidegger chama *decaimento (Verfallen)* essa dimensão que caracteriza a existência *inautêntica,* isto é, a existência que se deixa levar no correr do tempo em vez de tomar-se a seu próprio encargo. E é preciso acrescentar que essa existência inautêntica não é um estado de exceção, mas de fato o estado habitual do *Dasein,* ao qual o *Dasein* deve conquistar sua autenticidade.

37. Heidegger chama essa análise de *existencial (existenàal)* para distingui-la de uma análise simplesmente existencial *(existenziel),* isto é, que não isola as dimensões da existência senão por elas mesmas, sem se preocupar com seu alcance ontológico.



A existência *autêntica* será, pois, ao contrário, um arrancar-se aos cuidados cotidianos, a esse universo tranquilizante que dissimula ao *Dasein* o seu mistério. Os pequenos cuidados que o desviavam esbatem-se então e aparece o *Cuidado (Sorge),* caráter de existência no qual se articulam as outras três dimensões. O *Cuidado é* sempre o *ser-no-mundo,* mas captado *agora* na unidade de seus três momentos - sentimento de situação, compreensão, decaimento - que constituem o sentido do *Dasein.* Ora, essa captação não se efetua de início num ato de pensamento, mas numa experiência vivida, a da *angústia.* A angústia é o recurso pelo qual a existência pode se compreender a si própria, o revelador de seu sentido e, com isso, também o do sentido do Ser.

**O ser compreendido** a **partir do tempo**

O que é, pois, a angústia? Contrariamente ao medo, que é medo de alguma coisa, a angústia não tem objeto. Enquanto encontramos no mundo o que faz medo ao medo, "nada do que está à nossa disposição ou do que subsiste no interior do mundo pode preencher o papel do que angustia a angústia[38]". Mas, é precisamente esse nada que é revelador, que vai lançar sobre o ser-no-mundo a luz que a diversão da existência inautêntica fazia escapar a nós:

"O que angustia a angústia manifesta, pois, um 'nada que não está nenhures'... A completa insignificância que se anuncia no nada-e-nenhures não indica uma ausência de mundo, mas adverte, ao contrário, que o estado intramundano perdeu toda importância em si mesmo e que, sobre o

fundo dessa *insignificância* do intramundano, nada mais há a não ser o mundo que ainda possa, em sua própria mundanidade, se impor[39]".
38. *Vêtre et le temps,* p. 229.
39. Ibid.

A angústia permite, em suma, uma espécie de redução fenomenológica *existencial:* o que é reduzido, mas entre parênteses, são as significações banais e utilitárias do mundo. Não tendo objeto, a angústia não pode se assegurar de *nada* nesse mundo, nem portanto se tranquilizar; nenhuma das significações da vida corrente pode ser invocada para explicá-la nem lhe servir de remédio. Resta apenas o mundo em sua mundanidade nua e este ser-no-mundo do *Dasein* que se torna de súbito estranho, objeto de espanto, mesmo de estupor: "O que angustia a angústia é o próprio ser-no-mundo[40]". Agora o *Dasein* não se sente mais "em casa", ele se sente "isolado e estrangeiro", arrancado à "pátria da existência pública[41]" onde estava à vontade como em sua morada. Mas era essa sua verdadeira morada? A pátria pública não era antes uma falsa pátria e o desenraizamento que a angústia suscita não o restitui ao contrário a seu país natal, que ele não reconhece porque já o esqueceu desde há muito? Pois é, com efeito, aqui, diante desse *nada* que abala a segurança do *Dasein* e assedia a segurança dos entes sobre os quais ele se apoiava, que surge a estranha questão que é a mais antiga: "Por que há, em suma, ente e não, antes, nada?[42]. Que a angústia dê com o nada lembra ao homem sua verdadeira condição, que o sentido de seu ser-no-mundo está nesse longínquo, nesse além das familiaridades e das segu-ranças do mundo; que é preciso ultrapassar a ordem das questões e das respostas subsidiárias para atingir a ordem da questão fundamental que envolve e torna possíveis todas as questões:

"Na noite clara do nada da angústia mostra-se enfim a manifestação *original* do existente *como tal:* a saber, *que haja existentes — e não nada.* Esse 'não Nada', que nos damos ao trabalho de acrescentar, não é uma *explicação complementar,* mas a *condição prévia que torna possível* a manifestação de um existente em geral[43]".

40. Id.,p.23O.
41. Id.,p.231.
42. *Quest-ce que \amétaphysique?,* p. 43.
43. Id.,p. 62.


Permitindo-lhe descobrir-se como *Cuidado,* a angústia descobre ao *Dasein* que ele é o lugar onde o ser está em questão; com o que ela não inaugura nada de novo, mas traz à luz o verdadeiro destino do homem, no qual também se joga o destino do Ser. Que a essência do homem seja ao mesmo tempo desvelada é o que testemunha a antiga fábula de Higino, segundo a qual o *Cuidado* molda o homem da lama da terra, pedindo a Júpiter que lhe dê o sopro e a Saturno que lhe dê um nome[44]. Ora, Saturno é o tempo. Não significará isso que o *Cuidado* exprime a condição temporal do homem? Se, com efeito, analisamos os três momentos constitutivos do *Cuidado,* constatamos que eles correspondem aos três momentos fundamentais do tempo. A *compreensão,* que é "projeto", "ser-adiante-de-si", é *o futuro; o sentimento de situação,* que é "já-ser-lançado" é o *passado;* o *decaimento,* que é o "ser-preocupa-do-com-objetos-encontráveis", é o *presente.* Esses três "êxtases" se enlaçam na unidade da condição temporal do homem e, no entanto, são *"ek-stases",* isto é, dilaceramento, arrancar-se do homem a si mesmo. Ora, qual é o alcance desse arrancar-se?

Na existência inautêntica, o homem tende a reduzir a sua temporalidade ao presente, pois, no presente ele domina as significações do mundo,

assegura-as, tem-nas "à mão"; mas, cintile o clarão da angústia e ele é levado até o extremo de si próprio, até o último horizonte de suas possibilidades que é também a suprema impossibilidade: a morte. Percebendo-se como *ser-para-a-morte,* o homem torna-se então lúcido e livre, desembaraçado da sedução dos interesses imediatos e do anonimato do "se" *("on").* Mas lhe é revelado também esse passado, que ele assume como uma falta, como aquilo sobre o que não poderá voltar e o sentimento de ser-já-aí, já "embarcado", segundo o termo de Pascal, como se ele despertasse em plena viagem. Assim, o tempo, não é um meio preexistente onde o homem entraria para aí seguir uma carreira, ele é a própria essência do *Dasein* esquartejado em seu âmago na direção de suas três dimensões ou "êxtases". O homem não está no tempo, ele *ê o tempo,* de quem o *Cuidado* era apenas um outro nome.

44. Cf. *Vetre et le temps,* p. 241.



É a razão pela qual o tempo é o "prenome do Ser" portanto o que cumpre pensar antes do Ser, o Ser não se deixando revelar a si próprio senão a partir do tempo[45]. Vê-se, porém, que esse tempo a pensar não é de forma alguma aquele que a filosofia se habituou a pensar, dele fazendo um meio ou um fluxo. Por isso, pensar o Ser na temporalidade do *Dasein,* nessa abertura estática somente na qual ele se desvela, será pensá-lo contra a ontologia tradicional, portanto operar uma "destruição da história da ontologia[46]".

O que caracteriza, com efeito, a história da ontologia - portanto, o que a Metafísica tradicional pôde dizer do ser — é que o Ser foi pensado sob a forma do dado e do representável, portanto, como presença constante. Ora, não significará isso que ele foi pensado nesse modo de tempo que é o presente?: "O indício disso... se encontra na determinação do sentido do ser como *parou-sia* ou *ousia,* que significa, no sentido ontológico-temporal, 'presença'. O ser do ente é, pois, apreendido como 'presença': ele é compreendido por referência a um modo determinado do tempo, o *presente[41]".* Ora, esse presente, no qual o ser é *re-presentado,* não traduzirá a segurança ilusória que o dominável ou disponível dá, não será ele esquecimento por parte do homem, diante do que ele crê ser o espetáculo permanente da verdade, de sua essência temporal? De fato, o próprio tempo foi concebido no modo do ente como uma sequência infinita de instantes "presentes" ou "entes" *("étartis"),* o que tornava impossível a percepção do Ser aí precisamente onde ele se anunciava, a saber, na *Ek-sistência do Dasein.* Se, ao contrário, pensarmos previamente o tempo em seu jorrar original, poderemos ao mesmo tempo colocar corretamente a questão do Ser e indicar por que o Ser não foi pensado, por que somos "os guias da maior ausência de pensamento que jamais tenha aparecido no interior do pensamento e mantém até a presente hora seu império[48]".

45. Cf. *Qu'est-ce que Ia métaphysique?* p. 36.
46. *Vêtre et le temps,* p. 36.
47. Id.,p.42.
48. *Quest-ce que Ia métaphysique?,* p. 37.



## Da fenomenologia ao dizer poético

O que dizer então do Ser? As análises do *Sein und Zeit* não pretendiam responder à questão, mas apenas desobstruir o horizonte a partir do qual ela poderia ser colocada. Esse horizonte era o da condição temporal, estática, do homem. O que o homem compreendeu com o desvelamento de sua finitude é que o sentido fundamental do Ser não reside no espetáculo do mundo, nem no da infinidade fervilhante dos entes, nem mesmo no

espetáculo das ideias. Pois, sabendo que sua existência é "facticial", finita, o homem sabe também que o Ser o excede e, portanto, escapa a toda dominação e a toda mestria; quer esta provenha da metafísica, da ciência ou da técnica. Mas ele sabe igualmente quejião pode se furtar ao domínio do Ser, pois é o Ser que a ele se revela através das suas dimensões de existência. Tendo chegado a essa certeza, conhecendo o lugar das questões essenciais, poderá o homem ainda usar a respeito delas um método de análise, ainda que este método seja a fenomenologia[49]? Se o ser não se deixa capturar nas malhas da cultura nem se conter na estreita armadura da lógica, é que a relação verdadeira não vai do homem ao ser, mas do Ser ao homem. "A relação do Ser à essência do homem pertence com efeito ao próprio Ser[50]".
Consequentemente, não convém mais falar de fenomenologia, pois o sentido do Ser não pode ser constituído, não pode ser referido - como à sua fonte - às estruturas de pensamento que o homem poderia inventoriar e se representar. Mesmo os recursos de análise *existencial (existeníial),* que colocaram o pensamento no caminho do ser, estão agora esgotados. Certamente permanece verdadeiro que o Ser só se revela no pensamento do homem, mas é verdade também que ele só se dá a esse pensamento como o que *nada é* do que o pensamento capta, como aquilo cuja ausência e vestígio somente o pensamento pode ler no que se oferece ao seu olhar. O Ser não é de forma alguma um conteúdo de pensamento,

49. De fato, o Discurso *O que é a metafísica?,* pronunciando em 1929 em Fri-burgo, onde ele sucede a Husserl, representa para Heidegger "o adeus à fenomenologia". Daí para a frente esse título não poderá mais qualificar sua reflexão. Cf. Otto Põggeler, op. cit., p. 107.
50. *Qu'est-ce que Ia mêtaphyáque?,* p. 32.

# r



mas o *elemento* no qual o pensamento vive como o peixe na água. Fato que esqueceu, por exemplo, uma filosofia que quer se constituir conforme o modelo da ciência, que "se torna uma técnica da explicação pelas últimas causas[51]". Ora, conceber o pensamento conforme um modelo técnico "equivale a um procedimento que tentasse apreciar a essência e os recursos do peixe segundo a sua capacidade de viver um terreno seco[52]". E, no entato, pensar o Ser é de fato a vocação do pensamento e pensá-lo precisamente na linguagem, pois a linguagem é, no âmago da existência temporal, o limite que une a facticidade e o projeto do existente, seu já-af e seu possível. Por isso é para a linguagem que Heidegger cada vez mais se volta.
Mas a linguagem reveladora do Ser não pode ser aquela que a técnica modela quer suas aplicações sejam de ordem filosófica ou científica. Pois, dominando-a sob o jugo da lógico, fazendo comparecer o Ser diante do tribunal do "juízo", o homem se dá a ilusão de constituir a linguagem e de decidir o seu sentido. Ora, esse sentido não deve ser criado, mas deve ser recebido. Se na linguagem do "pensamento calculante" o homem só encontra a si próprio, isto é, suas próprias obras, na do "pensamento meditan-te" ele recebe, ao contrário, a revelação do "segredo" do Ser e, na realidade, do seu próprio segredo. Mas que linguagem é a portadora do pensamento meditante? Portadora dele foi sem dúvida a palavra dos primeiros pensadores da Grécia, palavra nascente que ainda não se diz fragmentada em disciplinas e cujo "pensamento não é nem teórico nem

prático[53]", mas "pensamento do Ser no Ser e nada mais". Mas portadora dele é também essa outra palavra nascente que é a palavra do poeta, pois não é o poeta que faz a palavra, mas a palavra o poeta. A poesia é uma linguagem ainda não dominada que o homem não fala dominando-a, mas que é falada ao homem: "Pois, no sentido próprio do termo, é a linguagem quem fala. O homem fala somente pelo fato de responder à linguagem escutando o que ela lhe diz[54]".

51. *Lettre surl'humarúsme,* op. cit., p. 39.
52. Id.,p. 33.
53. Id.,p. 155.
54. "...L'homme habite en poete..." em *Essais et conférences,* trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 228.



Assim, do mesmo modo que a liberdade-para-a-morte nascida da angústia esfumava as significações banais do mundo e revelava ao *Dasein* sua relação ao Ser, do mesmo modo o verso poético, brotando antes de toda linguagem utilitária e comum, revela essa relação como o Acontecimento ao mesmo tempo o mais próximo e o mais incompreensível.

## Capítulo 7 UMA CONVERSÃO À ÉTICA

A Jean Beaufret, que lhe exprimia a dificuldade de "precisar a relação de uma ontologia com uma ética possível[1]", Heidegger respondia que uma ética não poderia ser um "pensamento proveniente de disciplinas", apresentando-se sob uma etiqueta ao lado da "lógica" e da "física", como aconteceu na escola de Platão. Mas é ao pensar a inacessível simplicidade do Ser que o homem poderia aprender como viver em conformidade com a sua essência, que permanece indissociável da Verdade do Ser: *"É* somente na medida em que o homem *ek-sistente* em direção à verdade do Ser pertence ao Ser que do próprio Ser pode vir a indicação *(as-signation, Zuaweisung)* das precisões *(Consignes, Weisungen)* que se tornarão para o homem lei e regra[2]".

Pode-se assim fazer a interrogação sobre a ética depender de uma interrogação sobre o Ser. Mas a fenomenologia, que não carece de recursos, nos propõe também o procedimento inverso: subordinar a interrogação sobre o ser ao problema ético que se torna assim o centro da preocupação filosófica. De um ponto de vista heideggeriano, o que faz com isso é, certamente, restringir o horizonte de pensamento à existência humana que volta, então, ao primeiro plano, assim como Heidegger já o observara a propósito de Sartre. Mas, diferentemente de Sartre, a ética não é mais considerada aqui como a conjunção do inevitável e do impossível.

1. *Lettre sur l hwnanisme,* trad. tit., p. 139.
2. Id., p. 163.



Ela abre o homem a uma dimensão que transcende o que é, entretanto, fenomenologicamente acessível. Assim procedia Max Scheler, que buscou na fenomenologia um fundamento novo para a moral. Assim, mas por um caminho inteiramente diverso, procede ainda Emmanuel Lévinas, para quem a fenomenologia do semblante faz reencontrar as fontes do profetismo bíblico.

### O COSMOS ÉTICO DE MAX SCHELER

Entre a primeira geração de fenomenólogos que se agruparam em torno de Husserl e se inspiraram em seu método, Max Scheler foi sem dúvida um dos mais originais e, em todo caso, o mais ardente. Esse filósofo nato, de inteligência apaixonada e viva, certamente não se contentou com essa inspiração, pois trazia em si uma curiosidade e uma inquietude que o

*fizeram* buscar muitas outras fontes. Ele havia sido, de resto, previamente marcado pela fislosofia religiosa de Rudolph Eucken, seu mestre na Universidade de Iena, que viria a inspirar seus primeiros trabalhos, e pela filosofia da vida de Dilthey, do qual fora também aluno em Berlim. Mas sua obra de maturidade; escrita no essencial entre 1913 e 1922, coincide em vários pontos com as investigações de Husserl, para as quais descobre novos horizontes e traz uma dimensão nova.

Se poucos domínios permaneceram estranhos ao interesse de Scheler, é no da vida afetiva, como pudemos suspeitar a propósito de sua teoria da *simpatia* e, sobretudo, no do problema moral, que melhor sobressai a inspiração fenomenológica de sua obra. Mas, longe de aplicar servilmente um método, Scheler o renova pelo seu próprio objeto e finalmente o ultrapassa. Em contrapartida, o objeto da investigação é, por sua vez, renovado. É o caso da ética que, no início do século, era ainda tão fortemente marcada pelo formalismo kantiano.

A **fenomenologia como** acesso **ao mundo dos valores**

Se, segundo Scheler, o formalismo kantiano deve ser combatido, é porque "a 'ética kantiana' constitui até esta data a mais

# r



*acabada* doutrina que possuímos em matéria de ética filosófica[3]". Uma renovação da ética deverá, de início, levar em conta as críticas de Kant com respeito às éticas que se dão como princípio di-retor um *bem.* ou um *fim,* éticas cuja questão inicial é: "Qual é o soberano bem?" ou "Qual é o fim supremo de todas nossas tendências voluntárias?[4]" Se, com efeito, se entende por "bem" uma *coisa* que tem valor, como uma estrutura política ou uma situação cultural e se o *caráter* bom ou mau da conduta se regula pela manutenção ou pelo desenvolvimento dessas "coisas de valor", relativiza-se então a determinação moral do "bem" e do "mal" ao submetê-la às flutuações da História. Do mesmo modo, se a apreciação moral se refere a um "fim" e se, portanto, uma ação é julgada segundo sua capacidade de atingir esse fim, ainda nos perdemos no relativismo, pois seria preciso ter previamente fundado moralmente esse fim, que não pode tirar sua moralidade dos critérios empíricos, psicológicos ou históricos que o determinaram. Assim, para salvaguardar a necessidade e a universalidade dos princípios morais, Kant foi levado a desembaraçá-los de toda contaminação empírica, a conceber uma ética *formal* na qual o único critério de moralidade de um ato seria sua conformidade ou sua não conformidade à lei e não de saber se ele produz o bem-estar ou o sofrimento, se ele é útil ou nocivo. Em outros termos, não é porque um ato é *bom* ou *mau* segundo nossos critérios empíricos, que ele será considerado conforme ou não conforme à lei, mas é por ser ou não ser *conforme* à lei que ele poderá ser considerado bom ou mau.

E Scheler é, com efeito, de opinião que uma ética não pode de fato se fundar sobre os bens e os fins tais como Kant os analisa. Mas significará isso que é preciso afastar do fundamento da ética toda experiência, que é preciso ignorar, com os bens e os fins empiricamente dados, *os valores* que esses bens e esses fins deixam transparecer? A grande obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* que aparecerá em 1913 no/a-*hrbuch* de Husserl, se propõe a ultrapassar o formalismo conser-

3. *Leformalisme en êthique et l êthique materiale des valeurs,* trad. M. Gandillac, Paris, Gallimard,

1955, p. 12.
4. Id.,p. 31.

vando, não obstante, de Kant a ideia de que a moral deve ter um fundamento *a priori.* É precisamente a partir dessa noção de *a priori* que Scheler pensa prevalecer sobre Kant, esse "colosso de bronze" que "obstrui o caminho filosófico e impede a constituição de uma teoria concreta capaz de chegar... ao discernimento dos valores morais[5]". E é com a fenomenologia que se descobre uma concepção do *a priori* diferente da de Kant.

Nesse último, com efeito, o a *priori* representa a atividade sintética pela qual o entendimento impõe formas, portanto, dá uma estrutura à *matéria* caótica dos dados sensíveis. O *a priori é,* pois, puramente formal. Ora, a doutrina husserliana da intuição das essências nos diz, de um lado, que esse mundo das essências é um mundo *a priori,* subsistindo fora de toda experiência particular - assim, a essência do vermelho é independente de minha percepção atual de tal objeto vermelho — mas, de outro lado, que ele é objeto de uma *intuição,* constituindo portanto uma *matéria* para o conhecimento. Isso é confirmado, como já o constatamos pelo próprio processo da redução eidética, que não consiste em construir a essência a partir de uma soma de experiências particulares mas, ao contrário, em purificar essas experiências para chegar à visão da essência em sua pureza. Poderemos, pois, falar de um *a priori "materiaF"[6],* que não é como em Kant uma forma vazia do entendimento, uma função em si mesma incompreensível mas, ao contrário, o objeto essencial ou o sentido objetivo, que a intenção cognitiva visa através da experiência sensível. Esta última só toma, aliás, um sentido por essa *experiência do a priori* que a condiciona[7]".

Trata-se, para Scheler, de transpor para a ordem ética essas primeiras conclusões da fenomenologia. Mas ele aborda aqui um domínio novo, o da vida emocional, que não entrava no quadro muito estreitamente racionalista das investigações de Husserl. Husserl não apenas consagrou poucos estudos ao problema da afetividade, como não procurou recolocar fundamentalmente em questão a primazia concedida tradicionalmente ao conhecimento

5. Ibid.
6. Scheler emprega o adjetivo "material" *(material)* por oposição a "formal". Ele o distingue assim de "material" *(matêriel)* que se opõe a "espiritual".
7. Cf. *Leformalisme...,* trad. cit., p. 75 sq.

racional. Ora, observa Scheler, "nossa atitude *originária* em face do mundo em geral, não somente em face do mundo exterior, mas *igualmente* em face do mundo interno... nunca é exatamente uma atitude 'representativa', uma atitude de 'percepção', mas ao mesmo tempo e... *primitivamente* uma atitude emocional, implicando uma apreensão-de-valores[8]". Com isso ele rejeita a antiga distinção entre *razão e sensibilidade* segundo a qual só o racional e o lógico poderiam definir o domínio das essências cognoscíveis, o domínio do *a priori.* A afetividade, ligada às estruturas orgânicas e psíquicas e sendo ela própria apenas da alçada da psicologia, ataria o sujeito à sua particularidade e não poderia, pois, dar acesso à objetividade a à universalidade das essências. Se, ao contrário, rejeitarmos tal distinção, elevaremos o emocional ao mesmo nível do racional e poderemos dizer então com Pascal que há ao mesmo tempo uma lógica do coração e uma da razão, que "o coração tem razões que a razão desconhece": O que Pascal quer dizer é que existe um modo-de-experiência cujos objetos são absolutamente *inacessíveis* ao entendimento, em face do qual o

entendimento é tão cego quanto a orelha e o ouvido em face das cores, mas que é um modo de experiência que nos coloca *autenticamente* na presença de objetos objetivos e a ordem eterna que os liga uns aos outros, sendo que esses objetos são os *valores* e essa ordem é a hierarquia axiológica[9]". O coração *(Fuhlen)* aparece assim como uma dimensão que nem as ciências positivas nem a fenomenologia tinha elucidado e que no entanto se presta a um tratamento fenomenológico, já que ele é o centro de visadas afeti-vas específicas, irredutíveis às visadas do entendimento e revelando um mundo insuspeitado pelo conhecimento racional, essencialmente *o mundo dos valores.*

Ora, se esse mundo dos valores iguala em objetividade o das essências, ele é, como o das essências, um a *priori* e um a *priori material,* suscetível de uma apreensão intuitiva. Observemos de resto que, se ele é independente das estruturas psicofísicas, ele pode pertencer também a um espírito puro; por ser, com efeito, como o do conhecimento, de essência espiritual, o a *priori emo-*

8. Id.,p. 213.
9. Id.,p.267.



*cional* não é necessariamente ligado à condição encarnada. Em compensação, "um espirito que fosse reduzido à percepção e ao pensamento seria por esse fato mesmo absolutamente cego aos valores[10]". Em suma, Scheler aplica ao mundo ético dos "bens" e dos "fins" o método que Husserl aplicava ao mundo natural das "coisas": do mesmo modo que Husserl colocava entre parênteses a realidade bruta da coisa para fazer aparecer sua essência ou seu sentido. Scheler coloca entre parênteses a pretensão de um bem a se absolutizar em sua particularidade, a fim de extrair seu valor. Um valor como a amizade aparece assim como uma essência que se manifesta em minha atitude para com meus amigos, mas que, se esses amigos morrem ou traem, ou se não sou mais atraído por eles, não morre enquanto essência, pois, como tal, ela não depende nem de meus amigos, nem de minha aspiração à amizade. Não é absolutamente, com efeito, a qualidade dos bens nem a aspiração que fundam o valor, é ao contrário o valor que dá aos bens sua qualidade e que orienta a aspiração. Assim Scheler pode conceder a Kant que a ética não se funda sobre os bens ou fins como tais, pois os valores transcendem todo dado sensível. Mas pode também rejeitar o formalismo, que fazia o bem moral depender exclusivamente da conformidade à lei decretada pela razão, pois o coração experimenta também os valores, percebe sua hierarquia e pode, pois, orientar-se em sua di-reção pela *preferência,* que é um sentimento e de nenhum modo uma simples obediência à lei. Como os valores são objeto ou *matéria* dessa preferência, terá assim sido fundada, em lugar da ética formal de Kant, uma *ética material dos valores.*

A fenomenologia como acesso ao inundo das pessoas

Uma das mais notáveis originalidades da fenomenologia de Scheler é a de haver corrigido a intencionalidade da consciência de Husserl por essa intencionalidade do coração cuja visada não é mais *significação* e sim *preferência.* Ora, falar de preferência é estabelecer de imediato uma hierarquia entre os valores que per-

10. Id.,p. 90.



mitirá distinguir valores superiores e valores inferiores e, em cada grau superior ou inferior, valores positivos e negativos. Não podemos detalhar essa hierarquia demasiado complexa e cuja tábua pode parecer algo artificial[11]. Assinalemos somente que os valores se escalonam em quatro

séries correspondentes aos diferentes níveis do sentimento: valores sensoriais (agradável, desagradável), valores vitais (nobre e vulgar), valores espirituais (belo e feio, justo e injusto, valores do conhecimento), enfim o valor supremo do *Sagrado* e seu oposto, o profano. Se observará que nenhuma dessas séries corresponde aos valores de *bem* e de *mal* ou de *bom* e de *mau,* que constituem os valores morais. É que esses não entram na hierarquia axiológica, como se fossem apenas valores entre outros. Isto não significa, como o pensa Kant, que esses não têm nenhuma relação com aqueles, mas que sua essência reside, ao contrário, nos atos "preferenciais" que nos levam a realizar os valores na hierarquia segundo a qual o sentimento os percebe, isto é, a realizar os valores na hierarquia segundo a qual o sentimento os percebe, isto é, a realizar os valores superiores de preferência aos inferiores e os valores positivos de preferência aos negativos. Fica entendido que essa visão imediata do bem, que inclina a vontade sem que ela tenha que sofrer coação, nem sempre é realizada. Na maioria dos casos, nossas escolhas se exercem na obscuridade e na confusão, de modo que o recurso ao enunciado autoritário do *dever* e as prescrições da *tradição* é o paliativo que nos permite não nos afastarmos demasiado do discernimento moral autêntico. Mas essas prescrições, mesmo se elas puderam evoluir historicamente em função das variações individuais e coletivas da sensibilidade, fundam-se por sua vez o sentimento da hierarquia dos valores.

Cumpriria dizer então que esses valores residem num céu axiológico, que são indiferentes aos seres concretamente existentes? A análise intencional, dissemos, não permitia a Husserl deixar as essências em repouso num céu das ideias. Tampouco, Scheler coloca os valores como independentes da consciência afe-tiva. Mas isso não significa que eles se limitem ao homem como se ele fosse seu criador e seu possuidor aquém e além do homem,

11. Cf. id., p. 103, sq.



os valores são como a visada do movimento ascendente da vida, existindo já para o animal que pode perceber valores inferiores e se prolongando no sagrado e no divino, além daquilo que o homem pode deles conhecer e apreender. Assim orientado para os valores superiores, o homem é como o ponto de passagem de uma intencionalidade cósmica que vem de mais longe que ele e vai mais longe que ele.

Se é no homem, com efeito, que os valores *espirituais* e o *sagrado* se mostram, cumpre reconhecer que o homem não se reduz a uma estrutura orgânica, nem mesmo a uma estrutura psíquica — a menos que se faça de sua dimensão espiritual uma patologia essencial, a menos que se faça do homem, para falar como Nietzs-che, o animal doente por excelência[12]. Por isso somos levados a uma conclusão que, como o observa Scheler, é curiosa para um fenomenólogo: "Na medida em que *é 'o mais precioso'* dos seres terrestres e se o consideramos como ser moral, 'o homem' só pode ser ele próprio objeto-de-apreensão e de intuição fenomenológica sob a pressuposição e 'à luz' da ideia de Deus[13]". Como, com efeito, aparece o homem nessa tensão de valores que o atravessa? "Ele é o ser dotado-de-um-corpo-próprio que visa intencionalmente Deus e a brecha *(Durchbruchspunkt)* aberta para o reino de Deus, aquele por cujos atos se constituem pela primeira vez o ser e o valor do mundo... ele é uma coisa que se *transcende a si mesmo, que transcende sua vida e toda vida}[A]".*

Ora, a questão que Scheler coloca é a do suporte no homem desses valores superiores: se o homem se define como "tendência ao divino", movimento da "passagem ao divino" e se essa tendência e essa passagem não podem se dever a nenhuma estrutura localizável e generalizável, quer esta seja de

ordem biológica ou psíquica, cumpre situar a essência axiológica e moral do homem nessa dimensão ao mesmo tempo superior e única que é *& pessoa.* Mas como poderemos definir a pessoa?
Uma vez ainda Scheler vai recorrer ao método redutivo que isola a essência fazendo aparecer tudo o que é necessário e somente isso, à sua concepção. É compreensível, pois, que a pessoa
12. Cf. M. Scheler, *Uhommeetthistoire,* Paris, Aubier, 1955, p. 60.
13. *Le formalisme...,* p. 299.
14. Ibid.

não possa se definir como um puro sujeito lógico. Reduzido à atividade racional, esse sujeito s<5 pode ser idêntico em todo homem e não explica, pois, a singularidade pessoal: além disso ele não comporta a dimensão afetiva cuja importância sublinhamos. Será dito que a pessoa é uma alma-substância cuja unidade suporta a diversidade dos atos? Mas concebê-la como substância é coisi-ficá-la, distingui-la da execução de seus atos, quando ela só existe nessa execução[15]. Se ela é, com efeito, o princípio de unidade de atos tão variados quanto possível: perceber, amar, odiar, preferir, querer, não querer, julgar, lembrar-se, etc. ela não se entrincheira por detrás de nenhum desses atos para salvaguardar sua unidade face à diversidade deles. Mas ela está inteira em cada ato, sem contudo se deixar definir unicamente por ele nem pela soma deles: "Na realidade a pessoa está inteiramente presente em *cada um* de seus atos plenamente concretos e varia inteira em cada e para cada um deles - sem que por isso seu próprio ser nasça de nenhum desses atos nem 'se altere' como uma coisa no tempo[16]". Talvez a melhor imagem *capaz,* de guiar a intuição de sua essência seja a da forma ou do estilo de uma obra de arte que nãc se confunde com sua matéria e, no entanto, não existe sem ela. Assim, o estilo de um escritor dá ritmo às palavras e às frases e nada seria sem elas, sem contudo nunca se confundir com a materialidade das palavras[17]".
Se esse "centro de atos" que é a pessoa não é fácil de ser definido, deve-se pelo menos precisar que ele é tão singular e único quanto a obra de arte à qual acabamos de compará-lo. Se a pessoa é singular, não é porque ela tenha sido individualizada por uma matéria, como o diz, após Aristóteles, a tradição tomista. A singularidade caracteriza, pelo contrário, a pessoa em sua própria essência, de sorte que, se os homens se assemelham pela propriedades gerais do corpo e do psiquismo, cada um é, em seu ser espiritual, único em seu género, cada um é um *indivíduo absoluto,* devendo sua individualidade não a fatores extrínsecos, mas ao que mais intimamente o constitui. Conseqüentemente, a relação
15. Id.,p. 53.
16. Id.,p. 390.
17. Cf. M. Dupuy, *La pMosophie de Max Scheler. Son êvolution et son unitê,* Paris, P.U.F., 1959,1.1, p. 345.

da pessoa com o mundo será tão singular quanto o é a pessoa, o que permite dizer que, se cada pessoa é uma vocação, haverá tantos mundos pessoais ou "microcosmos", quantas vocações. Mas esses mundos singulares não são fechados uns aos outros a ponto de sua multiplicidade tornar impossível a unidade de um mundo comum. Este se enriquece, ao contrário, com a multiplicidade das perspectivas pessoais e cada uma dessas perspectivas se enriquece, por sua vez, no mundo comum, com todas as outras perspectivas complementares: "Se existe um mundo concreto único que todas as pessoas consideram, todos os microcosmos, isto é, todos os "mundos pessoais" individuais, são também partes do macro-cosmo e isto sem prejuízo para o caráter de totalidade mundana que

lhes pertence a título de microcosmos[18]".
Dessa dupla constatação que a pessoa não pode se completar em si mesma, que ela tem necessidade do mundo das outras pessoas e que, contudo, ela *é* um absoluto e irredutível, vai nascer uma ética original cujos fundamentos Scheler lançou em sua obra sobre o *Formalismo,* que leva, com efeito, como subtítulo. *Novo ensaio de fundamentação de um personalismo ético.*

**Os fundamentos de um personalismo ético**

A exigência de tal ética é que os valores sejam ideais, sem que por isso sejam abstratos, sem que se reduzam a ideias ou a normas. Como conceber, pois, que os valores conservem sua universalidade e sua objetividade, ao se realizarem nessa individualidade sem par que é a pessoa?
Observemos de início que Scheler rejeita toda concepção que subordine a pessoa a um princípio impessoal como a Sociedade, o Estado, a História, a Razão, o Espirito, etc. como se vê por exemplo em Hegel e nas filosofias que dele derivam. Ele está de acordo com Kant ao afirmar que a pessoa é um fim em si mesma, um valor em si e que não se poderia, pois, subordiná-la a nenhum fim superior nem a nenhum outro valor. Ademais, se ela define a

18. *Leformalisme...p.,401.*



dimensão espiritual do homem, compreende-se facilmente que nela deva se encontrar o Sagrado, que é o valor supremo. Mas, se os valores são o objeto de uma percepção, a busca do bem não pode, como em Kant, se reduzir à observância de uma lei universal; por ser a pessoa singular, cumpre que ela perceba seu bem como singular, como uma "vocação" particular que não se assemelha a nenhuma outra e não pode, pois, ser declinada numa lista geral de preceitos ou de virtudes. Eis a razão pela qual a consciência moral, que é sempre individual, me fará discernir, não o bem em geral, mas o que é *bom para mim,* o qué deve realizar a essência singular de minha pessoa que não é a de outrem: Por isso, "em uma situação idêntica, quanto mais minha consciência fala em estado *puro,* tanto mais ela deve dizer outra coisa que o que diz a consciência de outrem e ela certamente se enganaria se falasse a mesma linguagem[19]". Se perguntará sem dúvida como, nessas condições, o bem pode conservar sua objetividade e sua universalidade. É que, de fato, o que é o bem de minha pessoa, o que representa o ideal singular que minha pessoa deve *realizar para* "tornar-se o que ela é", é um elemento do "cosmos moral", isto é, do conjunto harmónico que todos os ideais devem compor. Em linguagem religiosa, essa ideia será expressa ao se dizer que cada vocação pessoal contribui de uma maneira original para a realização do "plano divino da Salvação". O bem pessoal tem, enquanto singular, um alcance universal; mas essa universalidade é a universalidade concreta da comunidade das pessoas e não a universalidade abstrata dos princípios. Por isso, Scheler pode empregar a expressão de "Bem-em-si-para-mim" que não encerra nenhuma contradição, já que meu *bem* define de sua parte a realização do *Bem absoluto* ou *Bem-em-si,* este último designando a convergência e a interpenetração na unidade de todos os "bens" pessoais.
Se a universalidade e a singularidade se respeitam mutuamente é por que elas se fundam concretamente sobre a *solidariedade* essencial das pessoas ou o que Scheler chama a *co-responsabili-dade.* Esta significa que a realização de meu bem pessoal se repercute na realização do bem das outras pessoas, portanto, que eu

19. Id.,p.333.

contribuo, ao buscar o que é melhor para mim, para a busca do bem de cada um.

Nada ilustra melhor essa solidariedade que o *amor,* que é o ato fundamental do espírito, a tradução de sua essência concreta e dinâmica. Pode-se, com efeito, caracterizar o amor como um enlace ou um movimento. Platão já o definia como "movimento do não ser em direção ao ser", fórmula que se pode transpor definindo-o como "movimento que se dirige dos valores inferiores aos valores superiores", o ódio representando "um movimento em sentido inverso[20]". Que o amor seja uma visada do valor significa que ele não se detém no que seu objeto é em sua existência empírica, mas que este é visado segundo seu valor ideal, segundo o mais alto valor que ele traz em si: "O amor é um movimento graças ao qual todo objeto individual e concreto realiza o valor ideal inerente à sua natureza[21]". Mas isso não significa que o amor dependa de um conhecimento abstrato e previamente adquirido desse valor, pois, nesse caso, o objeto concreto seria apenas a ocasião de amar uma abstração. O amor é ele próprio o revelador do valor e, sem amor, esse valor não nos pode ser desvelado: "O valor superior do qual se trata no amor, longe de ser 'dado' de antemão, não se revela senão no curso do movimento do amor e, mais precisamente, no termo desse movimento[22]". Assim, quando Jesus perdoa Madalena de seus pecados, o que ele nela ama não é certamente o seu estado atual de pecadora, mas tampouco um modelo abstrato de mulher virtuosa que a fórmula "deves te tornar isso ou aquilo" traduziria; o que ele ama é a pessoa singular de Madalena tal qual ela se revela em seus possíveis no momento preciso em que ele a ama, é o "tornar-te o que tu és" que lhe pertence em caráter próprio e constitui sua vocação única[23]. Só o amor pode revelar esse ideal de valor, do qual os preceitos da lei moral propõem apenas o limite inferior e, de alguma maneira, o negativo.

Assim, a consciência moral que me fazia discernir *meu Bem* se identifica com o que se pode chamar o *amor de si.* Mas esse

20. M. Scheler, *Nature et formes de Ia sympaíhie,* op. cit., p. 213.
21. Id.,p.224.
22. Id.,p.221.
23. Id.,p.222.



amor de si nada tem de egoísta: discernir e querer meu bem singular, realizar minha vocação e minha salvação, só é possível se, pelo mesmo movimento, amo a outrem em sua singularidade pessoal, portanto, no que é ao mesmo tempo sua vocação particular e nossa salvação comum. Notemos aqui que só o amor pode conduzir até esse conhecimento radical de outrem: "A essência de uma individualidade alheia, essência indescritível e que não se deixa exprimir em noções *('individuwn ineffabile'),* só se revela totalmente e em toda sua pureza no amor e graças à visão amorosa. Quando o amor desaparece, o lugar do indivíduo é logo ocupado pela pessoa social, pelo simples X que exprime relações sociais ou uma atividade social[24]".

É a razão pela qual a visão da comunidade das pessoas no amor é coisa inteiramente diversa do projeto de uma sociedade humana melhor estruturada; isto seria reduzir o amor, como o faz Scheler, a uma simples busca do equilíbrio social, equilíbrio tal que, uma vez realizado, retiraria ao amor sua razão de ser[25]. Numa comunidade de amor cada pessoa é, ao contrário, pelo amor que ela lhe tem, revelação da vocação singular da pessoa de outrem: "O amor acompanha passo a passo a vocação na qual o outro está a se realizar a si mesmo", escrevia, comentando Scheler, seu discípulo Paul-Louis Landsberg, que foi também um dos iniciadores do

movimento personalista[26]. Se o amor de si, a descoberta de minha própria vocação, é apenas uma resposta ao amor que um outro tem por mim e se o outro não está, por seu lado, na vida da salvação senão pelo amor que lhe tenho, jamais bastará enunciar o bem em geral para que esse bem se realize. Cumprirá que os homens descubram juntos esse bem dedicando-se um amor recíproco. Isso parece tão verdadeiro a Scheler que a existência do mau só pode provir, segundo ele, de uma falta de amor:

"A existência de um mau só se explica pela ausência culposa (empiricamente demonstrável ou não, pouco importa) de amor que caracteriza a atitude de 'todos' para com o indivíduo mau. Tão logo o amor se-

24. Cf. id., p. 223.
25. Cf. id., p. 268.
26. "L'acte philosophique de Max Scheler" em *Problèmes du personnalisme.* Paris, Seuil, 1952, p. 174.



ja visível (e ele pode sê-lo em virtude das leis que nos permitem compreender os outros...), ele provoca, já o sabemos, uma resposta amorosa; de onde resulta que a existência de um mau tem por causa a ausência (de sua parte) de uma reação amorosa, a qual por sua vez se explica pelo fato que o amor que deveria ter provocado essa reação faltou ele próprio[27]".

O que se enuncia aqui é, com efeito, o "princípio da solidariedade de todos os seres morais" em virtude do qual ninguém é mau ou bom isoladamente, mas é o que é pelo amor ou pela ausência de amor que encontrou ao vir ao mundo.

Cumpriria, enfim, sublinhar como o Sagrado caracteriza a convergência das vocações pessoais, tais como o amor as revela, numa pessoa comum ou comunidade de amor, que é ela também concreta e singular. O Sagrado, dissemos, caracteriza a pessoa como valor absoluto e fim absoluto. Isso é verdadeiro para cada pessoa. Mas cada uma ao realizar sua vocação e sem nada perder de sua singularidade na *pessoa comum,* esta terá também valor de pessoa e responderá, pois, por sua vez ao valor supremo do Sagrado. Cumprirá deter-se aí? Se o homem tem por destino ou por vocação realizar a "passagem ao divino", não será preciso colocar esse divino como o Sagrado absoluto e, se o Sagrado só se diz da pessoa, como uma pessoa divina? Certamente, Scheler fará observar que uma fenomenologia do Sagrado não permite, por si própria, passar à afirmação da existência de Deus. Mas, se a essência divina é o valor absoluto, fundamento da ordem dos valores e da ordem das pessoas, é bastante conceber que essa essência divina não deva "jamais transpor os limites da pura essencia-lidade[28]", que Deus não possa jamais ser outra coisa que "a ideia de Deus".

Em todo caso, parece, com efeito, que a fenomenologia — embora tenha levado Scheler a renovar os fundamentos da ética -não é mais *capaz* por si só de elucidar a dimensão religiosa na qual essa ética, por sua vez, desemboca.

27. *Nature et formes de Ia sympathie, p.* 228.
28. Cf. M. Dupuy. op. cit., t. 2, p. 575.



## ÉTICA E PENSAMENTO DO INFINITO SEGUNDO E. LÉVINAS

Poderá causar espanto ver figurar sob uma rubrica comum Max Scheler e Emmanuel Lévinas. Não se trata aqui de procurar uma aproximação qualquer entre eles, nem tampouco acusar diferenças, pois suas esferas respectivas de pensamento são incomparáveis. Além disso, o pensamento mais recente de Lévinas se propõe mais à meditação que a um entendimento ávido de construções conceptuais. Pois, um dos temas essenciais desse pensamento é a rejeição de toda filosofia que seja

arquitetura e sistema. Mas Lévinas frequentou Husserl e, ao longo de toda sua carreira, a fenomenologia. Ora, é certamente no estágio atual de sua reflexão que melhor pode se ilustrar a conversão da fenomenologia à ética, com tudo o que tal conversão comporta em matéria de requestio-namentos não somente para a fenomenologia, mas também para a filosofia moderna no seu todo, que deve se obrigar, ela também, a uma autêntica conversão. É porque, numa época em que se diz da ética que ela deriva da ilusão, Lévinas a recoloca no centro de seu pensamento — e do pensamento — que não se poderia deixar, ao termo desta obra, de evocar pelo menos sua inspiração.

## Pensamento **totalizante** e **violência totalitária**

Vivemos o bastante para sofrer as consequências da "crise" que Husserl pressenteria. Crise — certamente — do mundo da cultura, das ciências, das filosofias, das religiões, mas que não dilacerou somente uma aristrocracia do espírito. A guerra atingiu a todos e, muito tempo depois, prolonga suas marcas. Ora, a guerra é uma "suspensão da ética", a qual deve se dobrar às exigências da estratégia e da política. A política, às voltas com a dura realidade, não pode fazer caso da moral que não proporciona nenhum meio para ganhar a guerra. "A política se opõe à moral como a filosofia à ingenuidade[29]". Que relação, se perguntará, existe entre

29. E. Lévinas, *Totalitê et infini, Essai sur l'exteriorité,* M. Nijhoff, Haia, 1965, p.IX.



a política e a filosofia? Pois "a face do ser que se mostra na guerra se fixa no conceito de totalidade que domina a filosofia ocidental[30]". Como a guerra arranca o indivíduo à sua identidade lançando-o numa política totalizante, num jogo da História que o domina e o absorve, a filosofia expressa também um sentido que escapa ao indivíduo, enuncia a totalidade fora da qual esse sentido é invisível: "A unicidade de cada presente se sacrifica incessantemente a um futuro chamado a extrair seu sentido objetivo dele. Pois só o último sentido conta, só o último ato muda os seres neles mesmos[31]".

A filosofia não é certamente rejeição da moral, mas ela envelheceu bastante e perdeu por demais ilusões para não mais fundar ingenuamente a política sobre uma ética impossível. Prudentes, os filósofos "deduzem uma paz final da razão que joga o seu jogo no seio das guerras antigas e atuais: eles fundam a moral sobre a política[32]". Ao profetismo coubera anunciar "a escatologia da paz messiânica". Mas tal anúncio, "adivinhação subjetiva e arbitrária do futuro", não podia depender, aos olhos da filosofia, senão da Opinião. De onde a tentação, para as teologias, de revigorar a escatologia anexando-lhe "a ontologia da totalidade proveniente da guerra[33]". Assim, nas próprias teologias, a ética poderia ser deduzida de uma visão global da História, de um projeto de Deus sobre a História que - além do Estado ou da Sociedade futura dos hegelianismos, mas num sentido análogo - faria brilhar no horizonte dos tempos as luzes da Cidade eterna. Vê-se o que Lévinas rejeita: um discurso, seja filosófico, teológico ou mítico, ao qual a moral permaneceria subordinada; um discurso do qual a ética não seria a primeira palavra, mas permaneceria suspensa à elaboração de um saber sobre a totalidade, de uma doutrina do ser, em uma palavra de uma ontologia. Ora, é a escatologia profética que rompe o silêncio dessa visão total e anuncia uma outra paz: "A visão escatológica rompe a totalidade das guerras e dos impérios onde não se fala. Ela não visa o fim da História no ser

30. Id.,p. X.
31. Ibid.
32. Ibid.
33. Ibid.

compreendido como totalidade, mas estabelece a relação com o infinito do ser, que ultrapassa a totalidade[34]".
Percebe-se a inspiração bíblica subjacente, mas jamais desvelada, que anima o pensamento de Lévinas e culmina em sua principal obra que é *Totalitê et infini (Totalidade e infinito).* Desde suas origens, a filosofia é um esforço para pensar a unidade do Ser, para exorcizar esse escândalo que o múltiplo, a diversidade dos seres, representa. A que denominador comum se poderá reduzir, para pensá-los, esses seres cuja variedade é inesgotável? Encontrar o princípio de unidade é poder totalizar pelo pensamento e no pensamento, é pois interiorizar o que a exterioridade distingue e coloca à distância. Nostalgia do Mesmo, dessa circularidade do Ser que Hegel, após Spinoza, tão bem ilustrou e onde o fim é apenas um retorno ao começo, onde tudo se reencontra no Todo. Mas essa nostalgia, que é a de Ulisses a sonhar com ítaca, não será ela recusa da grande aventura do Outro, recusa do Infinito que se propõe a mim permanencendo-me estranho? "Ao mito de Ulisses retornando a ítaca gostaríamos de opor a história de Abraão deixando sua pátria por uma terra ainda desconhecida e proibindo seu servo de reconduzir até mesmo seu filho a esse ponto de partida[35]".
Tal é o projeto. Se ele se desenvolve à contracorrente de uma longa tradição filosófica, ele se choca mais precisamente contra a moderna diluição da relação sujeito-objeto num elemento neutro: "Temos a convicção de ter rompido com a filosofia do Neutro: com o ser do ente heideggeriano, cuja neutralidade impessoal a obra crítica de Blanchot tanto contribuiu para fazer ressaltar, com a razão impessoal de Hegel, que só mostra suas astúcias à consciência pessoal. Filosofia do Neutro cujos movimentos de ideias tão diferentes por sua origem e por suas influências, estão de acordo para anunciar o fim da filosofia. Pois eles exaltam a obediência que nenhum semblante *(visage)* exige[36]". Neste particular a fenomenologia de Husserl encontra a filosofia do Neutro na

34. Id., p.Xl.
35. E. Lévinas, "La trace dei'Autre"*emEndêcouvranttexistenceavecHusserl etHeidegger,* Paris, Vrin, 1967, p. 191.
36. *Totalitê et infini,* op. cit., p. 274.


medida em que, por sua teoria da constituição, reconduz a exterioridade e a alteridade à unidade do campo transcendental sobre o qual se exerce a visão do fenomenólogo: "A visão é, com efeito, essencialmente uma adequação da exterioridade à interioridade: a exterioridade aí se reabsorve na alma que contempla e, como *ideia adequada,* se revela *a priori,* resultado de uma *Sirtnge-bung^[1].* Se Lévinas rejeita a estrutura *nóese-nóema* como "estrutura primordial" é, no seu modo de ver, apenas para melhor extrair o alcance verdadeiro da intencionalidade, sua profundidade, que é a "de ser desejo de transcendência metafísica em direção ao outro, além do fenómeno do ser[38]".
O verdadeiro primordial, as famosas "coisas mesmas" às quais cumpre voltar, é o Outro tal como a manifesta o Semblante *(Visage)* em sua alteridade irredutível a toda constituição em mim ou num elemento neutro; apenas do Outro, cuja face antecede e comanda todo discurso, poderá vir o único discurso filosófico que seja também, desde o início, uma ética.

## O infinito e o ateísmo da separação

Assim, o projeto fenomenológico não é abandonado. Mas, por sua mais

profunda intenção, ele levou a reconhecer que a exterioridade não é assimilável, que nenhum pensamento a engloba, mas que o pensamento s<3 vive, ao contrário, de um afrontamento com o que ele não pode reduzir. Ora, com isso opera-se um retorno a Descartes e a sua ideia do infinito.

Sabe-se, com efeito, como Descartes descobre, na *Terceira meditação,* entre as ideias que nele se encontram, uma ideia da qual não pode ser o autor, a saber, a ideia de Deus, isto é, a ideia de uma "substância infinitiva, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente[39]". Eis que o pensamento contém mais do

37. Id.,p.271.
38. Cf. J. Derrida, "Violence et mêtaphysique", em *Vécriture et Ia différence,* Paris, Seuil, 1967, p. 174. Nesse artigo serão encontrados, através de uma análise cerrada do pensamento de Lévinas, os argumentos que podem limitar seu alcance crítico a respeito de Husserl e de Heidegger.
39. *Méditations métaphysiques,* trad. de Luynes, Paris, Vrin, 1960, p. 45.



que pode conter, pois é sobre o fundo dessa perfeição concebida que ele percebe seu limite e sua finitude:

"De alguma maneira tenho primeiro em mim a noção do infinito que a do finito, isto é, a de Deus, que a de mim mesmo: pois como seria possível que eu pudesse saber que duvido e desejo, isto é, que me falta alguma coisa e que não sou de todo perfeito, se não tivesse em mim a ideia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação com o qual eu conheceria os defeitos de minha natureza[40]?"

A realidade visada por essa ideia ou *ideatum,* só pode pois ser exterior ao pensamento. Muito mais, é da natureza desse *ideatum* definir-se apenas pela *distância* que o separa de sua ideia, definir-se pois como aquilo cuja ideia nada possui de seu ser. É a razão pela qual o infinito não é de forma alguma o objeto do ato mental que o visa, mas o "transcendente, o Estrangeiro[41]" que, longe de se deixar prender na correlação, dela ao contrário, se "absolve" no momento em que aí se apresenta. Por isso, "a intencionalidade" da transcedência é única em seu género[42]". Resta, certamente, precisar o sentido desse *Infinito* transcendente. Formalmente, ele designa em Descartes o próprio tipo de relação que acabamos de descrever: "A noção cartesiana da ideia de Infinito designa uma relação com um ser que conserva sua exterioridade total com relação àquele que o pensa[43]". Mas não nos apressemos em chamar Deus o ser dessa ideia. Pois, já perto de mim ou antes, face a mim, o próximo que me olha e se exprime tem o tipo de presença que não é objeto, do que se recusa à captação de meu pensamento. O outro que me faz face deixa-se apenas contemplar, assim como já Descartes, no fim da *Terceira meditação,* se entregou à admiração do ser ao qual o conduzira à ideia de infinito:

40. Id.,p.46.
41. *Totalité et infini,* p. 20.
42. Ibid.
43. Ibid.



"Parece-me muito oportuno deter-me por algum tempo na contemplação desse Deus perfeitíssimo, ponderar com todo vagar seus maravilhosos atributos, considerar, admirar e adorar a incomparável beleza dessa imensa luz, pelo menos tanto quanto a força de meu espírito, que permanece de alguma maneira por ele ofuscado, amim puder permiti-lo[44]".

Assim, além de toda captação, acedemos à presença de ou-trem como presença do Infinito. Nossa relação com ele não é mais, conseqiientemente, a de uma assimilação que atraísse o outro em direção a si, ela é esse "desejo sem falha" do qual fala Valéry no *Cantique des colonnes.* Desejo que concretiza, na experiência do próximo, a ideia de Infinito: "O infinito no

finito, o mais no menos, que se realiza pela ideia do Infinito, se produz como Desejo[45]". Mas Desejo também que o desejável não satisfaz como o pão consumido satisfaz a fome, pois é o Outro contemplado e não eu mesmo, minha necessidade, que suscitou esse Desejo. O Desejo não é, pois, a necessidade, que é inacabamento de si; ele começa, ao contrário, quando a necessidade é satisfeita, quando o eu, não tenho mais que buscar o outro para sua satisfação, pode enfim reconhecê-lo como Outro. "O Desejo é desejo num ser já feliz: o Desejo é a infelicidade do feliz, uma necessidade luxuosa[46]".

Por isso o Desejo só pode nascer da Separação. Ser separado é subsistir por si mesmo, ter cortado o cordão umbilical que nos fazia existir num outro. É de fato como separado, como autónomo, que Descartes descobre o *cogito* após o abalo da dúvida; e é no fundo dessa auto-subsistência, dessa suficiência, que se elevará a ideia do Infinito. O ser criado, cronologicamente anterior ao *cogito,* lhe é logicamente posterior quanto à sua descoberta: "O presente do *cogito,* apesar do apoio que ele descobre para si tardiamente no absoluto que o ultrapassa, se sustém sozinho, ainda que seja apenas durante um instante: o espaço de um *cogito[47].*

44. *Méditations,* op. cit, p. 52.
45. *Totalité et inflri,* p. 21.
46. Id., p. 34.
47. Id.,p. 25.



Assim são rompidos os mitos de participação imediata que nos mantinham no divino como num seio materno, de sorte que "a ideia do infinito, a relação metafísica é a aurora de uma humanidade sem mitos[48]". Bastando-se, o homem não tem mais *necessidade* de Deus, ele está entregue ao ateísmo que será traduzido pelo tema da morada que é a nossa, do em casa que subsiste como uma pequena ilha de felicidade onde o ser criado o é como não o sendo: "Ser eu, ateu, em casa, separado, feliz, criado - eis aí sinónimos[49]". Com isso descobre-se, com efeito, o verdadeiro alcance da criação, que não é participação no sentido em que o criador seria parte destacada do criador: "É, certamente, uma glória para o criador ter criado um ser capaz de ateísmo, um ser que, sem ter sido *causa sui,* tem o olhar e a palavra independentes e está em casa[50]". Mas estar em casa significa então ser capaz de acolhimento, ter insuficientemente satisfeito a necessidade e preenchido a intimidade fruidora para que nasça o desejo. Deus, que não se dá nem na participação nem na objetividade, vai me solicitar através do semblante de outrem que invoca minha liberdade: "Outrem não é a encarnação de Deus mas, precisamente por seu semblante, onde está desencarnado, a manifestação da altura em que Deus se revela[51]".

**A Epifania do Semblante** e **a verdade como justiça**

O semblante *é* revelação do Infinito. Observemos de início que, em sua nudez, o semblante não *6* um símbolo ou uma metáfora que assinalaria outra coisa que a si própria, como uma subjetividade, uma alma, etc: "Absolutamente presente em seu semblante, Outrem - sem nenhuma metáfora - me faz face[52]". Ele não é uma significação, mas o significante por excelência que, exprimindo-se no face a face, torna toda palavra possível.

48. Id.,p.5O.
49. Id.,p. 121.
50. Id., p. 30.
51. Id.,p.51.
52. "A priori et subjectivité", *emEndêcouvranttexistence,* op. cit., p. 186.



Merleau-Ponty, após Scheler, já dissera que a alegria ou a cólera não são

impressões internas cuja expressão ffsica seria apenas um signo convencional. Não tenho que aprender a significação de um sorriso, assim como aprendo o sentido de um termo: a benevolência expressa forma um só todo com esse sorriso, ela é esse próprio sorriso. Ora, não será a esta primeira Expressão que cumpre reconduzir o conteúdo de todo discurso, se a essência da linguagem e do pensamento que ela veicula é a de sair de si e de ir em direção ao outro para solicitá-lo?: "A manifestação do semblante é o primeiro discurso. Falar é, antes de qualquer coisa, essa maneira de vir de detrás de sua aparência, de detrás de sua forma, uma abertura na abertura[53]". Se o sentido fosse razão universal e uniformemente presente; se já subsistisse inteiramente pronto na interioridade da consciência, teria ele que se comunicar na linguagem?: "A razão, única, não pode falar a uma outra razão[54]". No máximo a linguagem serviria para despertar um pensamento idêntico nos interlocutores que retomariam cada um por sua vez o mesmo monólogo. Ela seria apenas o espelho da semelhança dos seres que falam. Mas, se ela nasce do semblante, do face a face, ela exprime, ao contrário, a diferença dos setes que falam e só se instaura nessa diferença. Ela não se dirige mais então, como na maiêutica socrática, a uma verdade que eu já possuiria e da qual bastaria que me lembrasse, mas ao poder de acolhimento de minha liberdade que tem tudo a receber a partir de sua própria suficiência, que tem que acolher o outro através do mundo do qual ele me fala, mundo que não vem a mim senão através dele. Se o face a face dos sujeitos que falam precede e excede todo discurso, este não pode jamais se solidificar em verdade absoluta e definitiva; resta sempre à palavra o poder de traspassar um pensamento já feito, o poder, qualquer que seja a massa das sedimentações culturais, de falar como pela primeira vez, como se nada ainda tivesse sido dito. E é essa brecha do infinito na finitude do discurso que torna possível alguma coisa como uma Revelação.

53. E. Lévinas, "La significatíon et le sens", *emRevue de Mêtaphysique et de morale,* 1964, *n?* 2, p. 145.

54. *Totcúitéetinfini,p.* 182.



Que o discurso não seja de modo algum a transcrição de um pensamento acabado, mas que ele condicione o pensamento, que ele mantenha sempre nele a abertura da expressão, não significará então que "a essência do discurso é ética"[55]?

Olhemos uma vez ainda esse semblante que nos faz face e se exprime: ele não é de modo algum uma simples forma entre as formas do mundo, um relevo que meu olhar poderia percorrer sem escrúpulo. Ele é a abertura de uma profundeza que vem a mim e onde se mantém todo o Infinito cuja visita recebo através dele e que através dele vem buscar a hospitalidade de minha morada e de minha suficiência: "A epifania do semblante é *visitação[56]".* Alguma coisa penetra então o contexto horizontal pelo qual minha hermenêutica compreendia sua palavra, pois esta palavra não significa mais apenas pelo contexto, mas por uma profundeza que não é mais do mundo da visão e da representação: "Outrem, que se manifesta no semblante, penetra de alguma maneira sua essência plástica, como um ser que abriria a janela onde, porém, sua figura já se delineava[57]". Mas, com isso, minha consciência é tirada de seu repouso; a profundeza que vem a mim invoca a minha própria profundeza e me faz perceber sobre esse semblante nu o prdprio Poderio que Moisés via, escrevendo sobre as tábuas de pedra o mandamento: "Não matarás". Do mesmo vem também sobre a carne do semblante o mesmo mandamento que suscita meu respeito. Certamente, posso matar outrem, que pouca resistência oferece à bala ou à ponta da espada, mas o que resiste -e com uma resistência

inteiramente diversa, resistência sem resistência, que Lévinas chama "a resistência ética" — é o Infinito que o semblante de outrem manifesta: "O Infinito paralisa o poder por sua resistência infinita ao homicídio que, duro e insuperável, brilha no semblante de outrem, na nudez total de seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do transcendente[58]". Aceitar a palavra de outrem, entrar em diálogo, é recusar o homicídio e escolher o Transcendente que passa pelo semblante, mas não tem, ele próprio, semblante; ele é "não semblante", pois

55. Id.,p. 191.
56. "Lasignificationetlesens",art.cit.,p. 114.
57. Ibid.
58. *Totalité et infini,* p. 173.



sobre o semblante humano ele deixa apenas o seu *vestígio.* O Transcendente, o Infinito, Deus, está ele próprio *ausente* do mundo e do conhecimento, ele é o Uno, além do mundo e do ser.

Mas ele é também aquele que impede o discurso de se fechar e, portanto, de ser verdade, antes de haver compreendido a ex-ro3<T.o do semblante que reclama justiça Se a abertura ao Infinito não f "TSO "íantida "realizando sua essência de discurso" -tornando-se ai-f" 10 universalmente coerente, a linguagem realizaria x>r esse fato .^smo o Estado universal onde a multiplicidade se reabsorve e onde o discurso termina, por falta de interlocutores[59]". A justiça recusa esse discurso total que se encerraria como sistema, -orno acontece com "o idealismo levado ao extremo", discurso fora d qual o sujeito não poderia, contudo, ser a origem, já que tal discurso seria verdadeiro sem ele, antes mesmo $x^a$ ele o pudess* proferir. Se a liberdade tem que se submeter, não será à impessoalidade de um discurso universal que traz consigo os germes da tirania política, será ao juízo do Infinito transcendente que a atinge no mais profundo de si mesma e engaja sua responsabilidade fecunda através do semblante de outrem. Assim, como palavra viva, a verdade não poderia vir sem a justiça, pois "a palavra não se instaura num meio homogéneo ou abstraio, mas num mundo onde cumpre socorrer e dar[60]".

Não há mais assim ponto de vista global ou total que igualaria todas as pessoas confundindo-as num mesmo plano. A verdade só e justiça "nessa curvatura do espaço intersubjetivo" que me faz perceber outrem como vindo da mesma altura do Infinito que ele revela, como ultrapassando, pois, sempre, o poder que eu acreditasse ter sobre ele tomando-o como elemento de um sistema, momento da História ou objeto de uma ciência:

"Esse excelente da verdade sobre o ser e sobre sua ideia, que sugerimos pela metáfora da curvatura do espaço intersubjetivo', significa a intenção divina de toda verdade. Essa 'curvatura do espaço' é, talvez, a própria presença de Deus[61]".

59. Id., p. 192.
60. Id.,p. 191.
61. Id.,p. 267.



Se o papel da filosofia não é de enunciar uma verdade geral, mas inicialmente de fazer aparecer a dimensão ética de toda palavra, de dizer que nenhuma porta nem nenhum discurso devem se fechar enquanto um Semblante e sua Expressão ainda estiverem por se acolher, então nada se poderia dizer de melhor do que "a moral não é uma parte da filosofia, mas a filosofia primeira[62]".

## CONCLUSÃO

Se julgará talvez que as respostas à questão que suscitou esta obra não demasiado diversas para que seu conjunto possa constituir *uma* resposta.

Ainda assim cumpre precisar que não esgotamos todas as respostas possíveis e que as que trouxemos só o são a título indicativo, como orientações que seria preciso determinar mais exatamente e cujos recursos restaria explorar. Nossa finalidade era apenas mostrar, pela diversidade das formas que ela produziu, a riqueza da inspiração fenomenológica.
Que o método inaugurado por Husserl, para modificar nossa relação com o mundo e melhor extrair seu sentido, tenha sido uma *inspiração,* é o que a aventura da fenomenologia testemunha, não somente depois de Husserl, mas já mesmo no interior de sua obra. **Não** hã ponto de chegada da fenonenologia que não seja também mm ponto de partida em direção aos horizontes imprevisíveis: o que parecia dever ser apenas descrições, torna-se, por fidelidade ao dado, busca dos fundamentos; o que se orientava em direção a uma filosofia das essências converte-se em filosofia da existência; o que se definia como retorno à subjetividade e acabava em idealismo transcendental torna-se uma filosofia do ser; o que se propunha como ciência e filosofia das ciências manifesta preocupações éticas. Certamente, era o destino da fenomenologia e a fonte de sua riqueza não poder se deter e se imobilizar em nenhuma de suas formas, mas fecundar sem cessar novos domínios, como se nada pudesse permanecer-lhe estranho; e talvez as incertezas e os tateamentos da fenomenologia nascente permitiam

compreender essa fecundidade, a instabilidade sendo sempre busca de um novo equilíbrio, a insatisfação apelo a um novo aprofundamento. Mas essa fecundidade, esse ultrapassamento incessante, explicam por que a fenomenologia é tão difícil de se definir, toda definição só podendo ser momentânea e parcial e exigindo, pois, a abstração do movimento que não cessa de puxá-la para diante dela própria. Ora, nenhum pensamento, assim como o precisávamos no início, corresponde melhor à imagem da "corrente" incessantemente engrossada por novas águas e se estendendo sobre terras novas.
É a razão pela qual a fenomenologia não deve ser exposta como um método estreitamente definido e do qual não se pudesse mais sair e, ainda menos, como um sistema filosófico definitivamente estruturado. Como o observa Heidegger, "compreender a fenomenologia que dizer: captar suas possibilidades[1]", portanto, descobrir em suas formas existentes a virtualidade de eventuais formas futuras, deter-se menos nas obras acabadas que no movimento e na inspiração que as animava, se contudo a inspiração não se esgotou nas obras que já suscitou.
Mas, falar ainda de fenomenologia como movimento ou inspiração não será sacar sobre o futuro, antecipar uma resposta à questão inevitável:" Será que aí se forja a visão do homem e do mundo que será e permanecerá a do século XX[2]?" Sem dúvida, uma resposta a essa questão é ainda prematura; e, se a desejássemos afirmativa, ela não deixaria de suscitar denegações que unicamente os historiadores do futuro estarão em condições de desmentir. Mas, ao menos, é possível indicar em que a fenomenologia é uma filosofia para nosso tempo, mesmo se ela não é a filosofia do século.
Nosso tempo, como Husserl já o observava, conheceu a derrocada dos grandes sistemas tradicionais, das grandes "visões do mundo", fossem elas de inspiração religiosa ou filosófica. Ele viu também que o investimento da razão nas ciências talvez não bastasse para resolver todos os problemas da vida ou se resolvia alguns deles, deixava intacto o *problema da vida* enquanto se trata

1. *Uêtre etletemps,* trad. dt., p. 57.
*2.* Cf. P. *Théveaaz, De Hussert â Merleau-Ponty,* op. cit.,p. 118.

de uma vida na qual o homem não pode entrar sem descobrir nem assumir seu sentido. E pôde-se observar o lugar que ocupava na interrogação fundamental da fenomenologia essa *questão do sentido,* que não é somente uma preocupação de intelectuais, mas define, ao contrário, a essência do homem e da história humana, o homem não tendo jamais deixado de buscar sua identidade, de fechar a fenda que o separa dele mesmo, por sua dupla capacidade de conhecimento e de ação. Ademais, se é verdade que o pensamento se define desde Descartes como filosofia da consciência e exegese da consciência, ele se liga, sob uma forma mais elaborada, à questão: "O que somos?" ou "Quem sou eu?", que o "conhece-te a ti mesmo" da inscrição de Delfos pressupunha:

"A partir de Descartes toda a filosofia dos tempos modernos é essencialmente uma filosofia da consciência humana, a saber, do homem como ser pensante e seguro de si mesmo. Ao termo dessa evolução Heggel podia descrever a história como a das transformações da consciência e das experiências que a consciência faz consigo própria e, após ele, Karl Marx podia compreender a tomada de consciência sócio-histórica e sua análise crítica como pressuposição da transformação revolucionária. A consciência é, pois, o tema central da meditação filosófica moderna e, para nós, é óbvio que toda mudança importante da história humana, toda evolução e toda decadência das civilizações está em conexão com uma mudança da tomada de consciência do homem[3]".

Eis por que o projeto fenomenológico não é apenas "a nostalgia secreta de toda a filosofia moderna[4]", ele é também a reati-vação do essencial do pensamento desde suas origens, isto é, desde que o homem se descobriu, segundo o termo de Heidegger, como preocupação ou como *Cuidado.*

3. Dr. *L.Landgcebe,Husserl,Heidegger,Sartre.Troisaspectsdelaphénoméno-'ogie,* art. dt., p. 366.

4. E. Husserl./deenl, p. 118; *cí.ldêes directrices,* trad. cit, p. 203.



Mas, em nosso tempo, tal reflexão sobre si, ou "exegese de si", deve envolver tudo o que o homem produziu e a maneira pela qual se produziu a si mesmo enquanto ser histórico e prático. A questão é, então, saber se suas obras o definem e o resumem, se de ora em diante suas obras são demasiado grandes para seu pensamento e se este deve ser sacrificado à única dimensão prática e técnica onde o sucesso pode ser cientificamente assegurado. Em um texto escrito pouco antes de sua morte, Merleau-Ponty inquietava-se por um pensamento que já não se conformaria senão a modelos formais e técnicos, pelo qual o homem não seria mais percebido senão através de modelos artificiais que se fez de si próprio: "Se esse género de pensamento toma a cargo o homem e a História e se, fingindo ignorar o que deles sabemos por contacto e por posição, empreende construí-los a partir de alguns indícios abstratos, como o fizeram nos Estados Unidos uma psicanálise e um culturalismo decadentes, já que o homem torna-se verdadeiramente o *manipulandum* que pensa ser, entra-se num regime de cultura onde não há mais nem verdadeiro nem falso concernente ao homem e à História num sono ou num pesadelo do qual nada poderia desertá-lo[5]".

Assim, a empresa fenomenológica é remetida, sob diversas formas, à questão formuladaa por Heideggen "O que se chama pensar?". Se o homem quer chegar a essa "camada de sentido" mais ampla que a que pode conter sua razão técnica, ele deve aprender, ou reaprender, a pensar além do que ele próprio pode construir, a "descobrir caminhos" que poderão sem dúvida ser diferentes, mas nos quais o pensamento possa responder ao que merece ser pensado[6]".

5. *Uoeilettesprit,* Paris, Gallimard, 1964,p. 12.
6. M. Heidegger, *Le príncipe de raison,* trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 270.

## BIBLIOGRAFIA[1]


OBRAS *OU* ARTIGO DE ALCANCE GERAL

J. BEAUFRET, *Introduction aux philosophies de 1'existence,* Paris, De-noêl, 1971.

J. DERRIDA, *Lécriture et Ia diference,* Paris, Seuil, col. "Tel Quel", 1967.

F. JEANSON, *La phénoménologie,* Paris, Téqui, 1951.

DR. LANDGREBE, "Husserl, Heidegger, Sartre, trois aspects de Ia phénoménologie", *emRevue de Métaphysique et de Morale,* 1964, n$^{2}$ 4.

E. LEVINAS, *En découvrant íexistence avec Husserl et Heidegger,* Paris, Vrin, 1949, 2^ ed., 1967.

J.F. LYOTARD, La phénoménologie, Paris, P.U.F., "Que sais-je?", 1954.

X.O. MONASTERIO, "Paradoxes et mythes de Ia phénoménologie", em *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1969, n$^{e}$ 3.

*Phénoménologie, existence,* A. Colin, 1953.

*Problèmes actueis de Ia phénoménologie* (Actes du colloque intemational de phénoménologie), *ed. H.L. van Breda, Desclée de Brouwer, Bruxelas, 1951.*

*P. RICOEUR, "Surlaphénoméno|oó&", emEsprit,* dez, 1953.

P. THÉVENAZ,

*Problèmes actueis de Ia phénoménologie* (Actes du colloque intemational de phénoménologie), ed. H.L. van Breda, Desclée de Brouwer, Bruxelas, 1951.

P. RICOEUR, "Sur Ia phénoménologie", *emEsprit,* dez, 1953.


1.' Sendo imensa a bibliografia sobre a fenomenologia, limitamo-nos aqui aos trabalhos publicados ou traduzidos em língua francesa e, dentre eles, só retemos algumas obras importantes ou textos introdutórios que nos parecem os mais significativos.




P. THÉVENAZ, *De Husserl à Merleau-Ponty. Quést-ce que láphénoménologie?* LaBaconnière, Neuchâtel, 1966. A. DE WAELHENS,*Phénoménologie etvérité,* P.U.F., 1953.

FENOMENOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS

L. BINSWANGER, *Introduction à t'analyse existentielle.* Paris, ed. de Mi-nuit, 1971.

P. GUILLAUME, *Lapsychologie de Ia forme,* Paris, Flammarion, 1937,

W, KÕHLER, *Psychologie de Ia forme,* Gallimard, col. Idées, 1964.

G. LANTERI-LAURA, *La psychiatrie phénoménologique. Fondaments philosophiques,* Paris, P.U.F., 1963.

M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement,* Paris, P.U.F., 1967, *6-* ed.; *Phénoménologie de Ia perception,* Paris, Gallimard, 1945; *Sens et non-sens,* Paris, Nagel, 1950; *Signes,* Paris, Gallimard, 1960; *Eloge de Ia philosophie et autres essais.* Gallimard, col. Idées, 1960; *Les sciences de Ihomme et Ia phénoménologie,* Centre de Do-cumentation Universitaire, Paris- Sorbonne; *Uoeil et tesprit,* Paris, Gallimard, 1964.

E. MINKOWSKI, *Le temps vécu,* Neuchâtel-Delachaux et Niestlé, 1968; *Vers une cosmologie,* Paris, Aubier-Montaigne, 1936.

St. STRASSER, *Phénomélogie et sciences de rhomme. Vers un nouvel es-prit scientifique,* trad. A.L. Kelkel, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1967.

FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

E. HUSSERL, Recherches logiques, trad. H. Elie, L. Kelkel e R. Scherer, P.U.F., 1959-1963, 4 vols.; *UIdée de Ia phénoménologie,* trad. A. Lowit, P.U.F. 1970; *La philosophie comme science rigoureuse,* trad. Q. Lauer, P.U.F., 1955; *Idées directrices pour une phénoménologie,* trad. P. Ricoeur, Gallimard, 1950; *Méditations cartêsiennes,* trad. Pfeiffer e Lévinas, Vrin, 1953; *La crise des sciences européennes et Ia phénoménologie transcendantale,* trad. E. Gerrer, em *Eludes Philosophiques,* 1948, n$^{9}$s 2-3.

**Estudos sobre Husserl**

G. BERGER, *Le "cogito" dans Ia philosdophie de Husserl,* Aubier, 1941. D. CHRISTOFF, *Husserl, Seghers,* col. Philosophes de tous le Temps,

1966. J. DERRIDA, *La voix et le phénomène,* P.UJF., 1967.





L. KELKEL e R. SCHERER, *Husserl, sa vie, son oeuvre,* P.U.F., 1964. R.

TOULEMONT, *Uessence de Ia sodété selon Husserl,* P.U.F., 1962. TRAN-DU-THAO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique,* ed. Min-Tân, 1951.
FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL DE S ARTRE
J.P. SARTRE, *La transcendance de fEgo,* **Vrin,** 1966; *Esquisse d'une théorie des émotions,* Paris, Hermann, reed., 1969; *Uimaginaire,* Gal-limard, 1940; *VEtre et le néant,* GaJlimard, 1943; *Situations I, II, III,* GaUimard, 1947-1949; *Critique de Ia raison dialectique,* Gallimard, 1960.
**Estudos sobre Sartre**
C. AUDR Y, Sarte, Seghers, *col. PMlosophes de tous les Temps,* 1966. R. LAFARGE, *La philosophie de J.P. Sartre,* Tolouse, E. **Privat,** 1967. G. *VARET, L'ontologie de Sartre,* P.U.F., 1948.
FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL DE HEIDEGGER
M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que Ia métaphysique?,* trad. H. Corbin, Gallimard, 1951; *Lettre sur Ihumanisme,* trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1957; *Quest-ce que Ia philosophie?* trad. K. Axelos e J. Beaufred, Paris, Gallimard, 1957; *Essais et conférences,* trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958; *Le príncipe de raison,* trad. A. Préau, Paris, GalU-mard, 1962; *Vétre et le Temps,* **trad. R.** Boehm e A. de Waelhens, Gallimard, 1964; *Questions I, II, III,* 3 vols., trad. dív., Paris, Gallimard, 1966-68.
**Estudos sobre Heidegger**
M. CORVEZ, *La philosophie de Heidegger,* Paris, P.U.F., 1961.
O. POEGELLER, *La pensêe de M. Heidegger,* trad. Simon, Paris, Aubier, 1967. J.P. RESWEBER, *La pensée de Martin Heidegger,* Tolouse, E. Privat, 1971. P. Trotignon, *Heidegger,* **Paris,** P.U.F., 1965. A. de WAELHENS, *La philosophie de M. Heidegger,* Louvain, 1948, 3S
**ed.**

ÉTICA FENOMENOLÓGICA DE MAX SCHELER
M. SCHELER, *Nature et formes de Ia sympathie,* trad. Lefebvre, Paris, Payot, 1928; *Le sem de Ia souffrance,* trad. Klossowski, Paris, Aubier, 1936; *La situation de Hhomme dans le monde,* trad. Dupuy, Paris, Aubier, 1951; *Uhomtne et thistoire,* trad. Dupuy, Paris, Aubier, 1955, Le *formalisme en éthique et téthique matériale des valeurs,* trad. de Gan-dillac, Paris, Gallimard, 1955.
**Estudos sobre M. Scheler**
M. CHANG, "Valeur, personne et amour chez Max Scheler", em *Revue Philosophique de Louvain,* 1971, n9s 1-2. M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité,* 2 vols., Paris, P.U.F., 1959. P.L. LANDSBERG, "L'acte philosophique de Max Scheler", *emRecher-ches Philosophiques,* VI, 1936-1937. P. RICOEUR, "Max Scheler", no apêndice à 3- edição de *Histoire de Ia philosophie allemande* de Bréhier, Vrin, 1967.
ÉTICA DE E. LÉVINAS
E. LÉVINAS, *De lexistence à lexistam,* Paris, ed. Fontaine, 1947; *Totalité et infira. Essai sur l'exteriorité,* Haia, M. Nijhoff, 1965 (2- ed.); "La signification et le sens", em *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1964, tf 2.
**Estudos sobre E. Lévinas**
M. BLANCHOT, "Connaissance de 1'inconnu", em *NouveUe Revue Françoise,* dez. 1961.
J. CATESCOU, "Une philosophie de 1'inégal", em *Critique,* julho, 1965.
S. DECLOUX, "Existence de Dieu et rencontre d'autrui", em *NouveUe Revue Théologique,* julho-agosto, 1964.
J. DERRIDA, "Violence et Métaphysique", *em Revue de Métaphysique et de Morale,* 1964, n9s 3 e 4. *L'écriture et Ia différence,* op. cit.